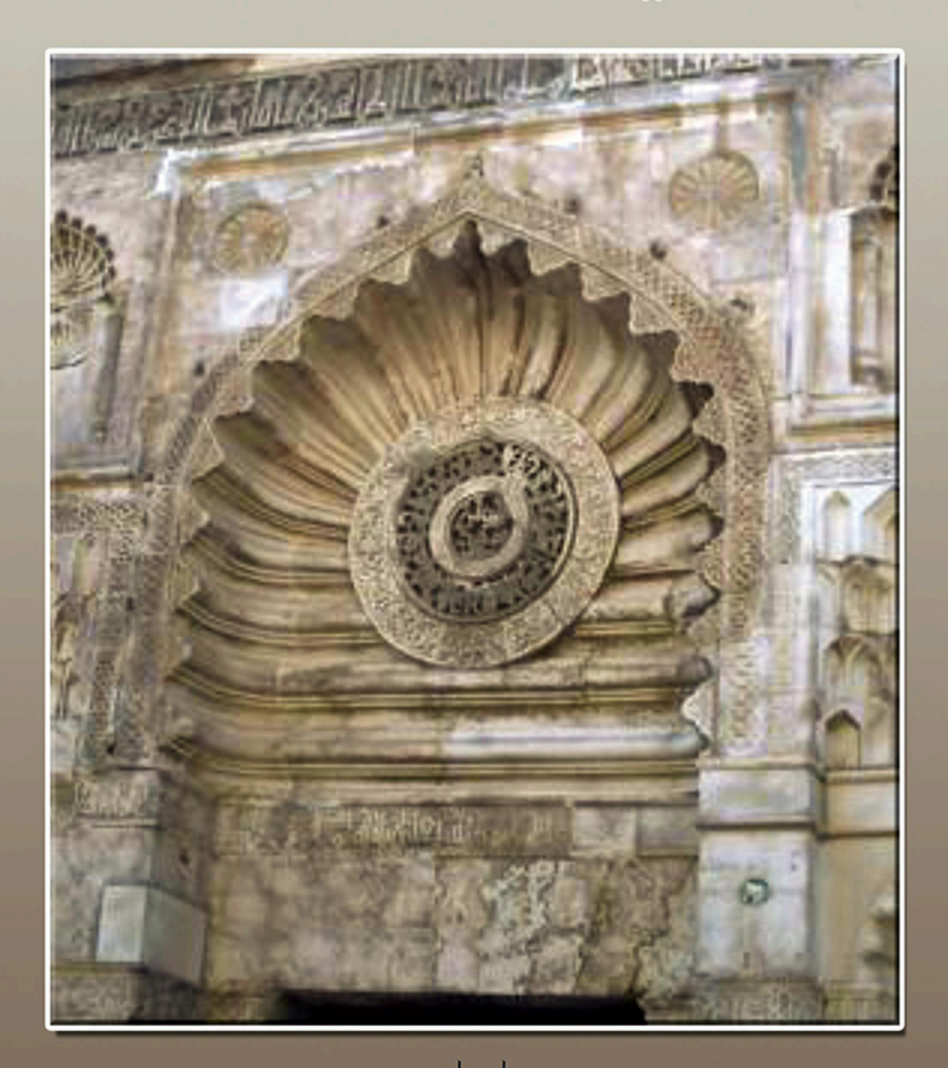
د. راوية جرجورة - بربارة

الشعر الفاطميّ بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة





اصدار:
مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي (ج.م)
1434هـ / 2013م
الناشر: مكتبة كل شيء - حيفا







info@kul-shee.com
www.kul-shee.com

د. راوية جرجورة - بربارة

الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة

Dr. Rawya Jarjurah - Burbarah

The Fatimid Poetry between
Secular Significations and Religious Doctrines

First Edition, 2013

Al-Qasemi Arabic Language Academy
Al-Qasemi College of Education
Baqa Al-Gharbiyya

All rights reserved
Publisher:
Maktabat Kul-Shee - Haifa



الدكتورة راوية جرجورة - بربارة

الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة

التصميم والإخراج الفنّي
سائدة أبو الصغيّر

الطبعة الأولى، 2013
مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي(ج.م) – كلية أكاديمية للتربية- باقة الغربية

جميع الحقوق محفوظة للناشر:
مكتبة كل شيء - حيفا



info@kul-shee.com
www.kul-shee.com

د. راوية جرجورة - بربارة

الشعر الفاطميّ
بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة

إصدار:
مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي (ج.م)
كلية أكاديمية للتربية

الناشر: مكتبة كل شيء- حيفا



info@kul-shee.com
www.kul-shee.com

2013

تقدير وعرفان

أنْ تبحثَ بين السطور وخلف الكلمات عن حياةٍ جديدة، وعن
معانٍ جديدة، يعني أن تجترح جرأةً لتطأ عتبة البحث العلميّ،
واثق الخطوة بما قد تقدّم للعلمِ الذي يورَث لأجيالٍ بعدكَ،
لكن
أن تنشرَ هذا البحث، يعني أنّك درجتَ على طريق العطاء
العلميّ،
نافضًا غبار الستر، كاشفًا عوالمَ جديدة، واضعًا سنوات من البحث
والاستقصاء بين يدي الجميع، وتحت نظرهم، ممّا يزيد من
مسؤوليّتكَ اتّجاه كلّ كلمةٍ كتبْتَها.

فتقديري
للقيّمين على مجمع القاسمي،
د. ياسين كتّاني
والسيّدة سائدة أبو الصغيّر
وكلّ من ساهم في إصدار هذا البحث، عملاً منهم على بثّ المعرفة
وفتح أبواب الجدل العلميّ نحو آفاق جديدة.

راوية

إهـــــداء

هي أيّامٌ كانت لي ولكم، لكنّني قضيتها هناك، في بلادٍ غريبة قريبة وأزمان بعيدة، مع الشّعراء الفاطميّين، والمؤرّخين والباحثين والعارفين، فكنتُ بعيدةً على قربٍ، قريبة على بُعدٍ.

ولأنّكم الأغلى على قلبي
مـنـيـر؛ رفيق عمري
حـنّـا، فـراس ونـاديـن؛ نبض حياتي
أهلي قـسـطـنـدي وروز جـرجـورة، حـنّـا ونـاديـة بـربـارة
ولأنّكم مشروع بحثي الدائم،
أهديكم صفحات بحثٍ هي سنوات عمرٍ ترَكْتُكم فيها تكبرون وراء الكلمات وداخل القلب،
فكلّ كلمةٍ هنا ترسل حروفها ونقاطها شكرًا وتقديرًا لصبركم وتفهُّمكم وتقبّلكم وتعاونكم.

راويـة

شكر وتقدير

هذا البحثُ لم يكنْ سهلاً، جبتُ فيه مدنَ الخلافةِ الفاطميّةِ
حتّى كَلَّ السَّفَرُ،
وفتحتُ الأوراقَ القديمةَ، لأجدَ كُلَّ جديدٍ.
نازلتني القوافي والمعاني الظاهريّة والباطنيّة، لكنّها تراجعَتْ
منهزمةً أمام كبيرَيْن هما سندي وذخري،
بروفسور جـورج قـنـازع؛ د. إبـراهـيـم جـريـس.
لولاهما لما جرؤتُ على خوضِ غمار هذا البحث الذي فَتح
لقراءةِ الشّعر الفاطميِّ نوافذَ على بحار الباطن، اعتلى موجةً
عاتيةً، غاص في أعماق القصائد بحثًا عن لآلئ خبّأَتْها أصدافُ
العلم الباطن هناك وتركتْها لسنواتٍ، لكن بفضل ما يتّسمان
به من سعة اطّلاع وبُعْد نظر وصل برَّ الأمان ووجد درّة
البحث العلميّ؛ التجديد.

أدري أنّ الكلمات لا تفيكما حقّكما؛
بيد أنّي أرغب أن تعرفا أنّ كلاًّ منكما ترك على صفحةِ حياتي
العلميّة بصمةً خاصّةً، وشيّد له في القلب مكانًا ومكانةً.
جزيل شكري لكما؛
دمتما منهل عطاء.

الفخورة أنّها تتلمذت على أيديكما
راويـة

فهرس المحتويات

المقدمة

تناولتِ العديدُ من الدّراسات الحديثة الشّعر الفاطميّ، لكنّها بقيتْ محدودة، إذ أنّها من جهة، لم تسبر أغوار هذا الشّعر الباطنيّة، وتعاملت معه، من جهة ثانية، بآليّات بحثٍ قديمة ، ممّا حدّ من خصوصيته وتميّزه، فاعتُبر تكرارًا واستمرارًا بل تقليدًا للشّعر العباسيّ وما سبقه. أتت هذه الدّراسة لتُبرز خصوصيّة الشّعر الفاطميّ، وتكشف سماته التي لم تكشفها دراسات سابقة تناولت هذا الموضوع.

(1) المبحث الأوّل- إشكاليّة البحث

عَرَضَ هذا المبحث المكانة التي احتلّها الشّعر في الدولة الفاطميّة، تلك الدولة الإسلاميّة التي ناصبت الأمويين والعباسيين العداء على خلفية أحقيّة الخلافة، فاتّخذت من الشّعر أداةً لنشر الدعوة الدينيّة الفاطميّة، والذود عن مبادئها، وتأكيد انتساب الفاطميين للعرب ولآل البيت، وإظهار عظمة وثراء هذه الدولة التي استقطبت الشعراء من كلّ حدب وصوب، وأغدقت عليهم النعم والأموال.

ثمّ تناولت الدراسةُ معالجةَ المصادر والمراجع المختلفة للشّعر الفاطمي؛ كي تُظهر الفرق في تناول الشّعر الفاطمي، الذي فَقَدَ شرعيّته واكتنفه الغموض والسّريّة بعد زوال الدولة الفاطميّة، ممّا فتح مجال التّعصّب ضدّه عدّة قرونٍ حتّى أواخر القرن التّاسع عشر.

ساعد البحثُ في المصادر والمراجع التاريخيّة الفاطميّة وغير الفاطميّة على فهم الكثير من الحوادث المؤرّخة شِعريًّا، وقد دلّلْنا أنّ اعتماد الحدث التاريخي المؤرّخ شعريًّا بإمكانه إزالة الغموض عن حقائق لا يمكن للقصيدة وحدها البوح بها، وهو ما يُلزم الباحث أن يُميّز مدى صدق المعلومات المؤرّخة من مؤرّخين مختلفين، قدامى وجدد، سنّة وشيعة، عرب وأجانب، مناصرين أو معارضين للمذهب والفكر الفاطمي، لذا تمّت الإشارة إلى عدم حياديّة هذا التأريخ، وكيف طغت ميول المؤرّخ على الحقيقة العلميّة، فأوردَ في تأريخه لشعراء العصر الفاطمي والدولة الفاطميّة، نماذج مختارة، اختارها لتتماشى مع ميوله الدينيّة والسياسيّة، فشوّه صورة هذا الشّعر وأورد الأبيات التي تتناول مواضيع عاديّة/دنيويّة، وتعرضها بصورةٍ بسيطة (كشعر التحامق، وشعر المياه، وشعر الطّعام، وما إلى ذلك) أو أوردَ لنا الأبيات التي تتحدّث عن الموضوعات السائدة التقليديّة؛ المديح والغزل والرثاء والهجاء والوصف، وشعر الطبيعة والمناسبات. ولمّا نقلَ لنا بعض المؤرّخين الأبيات التي تتناول العقيدة الفاطميّة، صوّر الشّاعرَ الفاطميَّ كافرًا، والإمام الفاطمي

مزاحمًا لله في صفاته. وعلى اعتبار أنّ ثمة علاقة بين مقوّمات البناء الأساسي في المجتمع، وخلاصة إبداع شعرائه وأدبائه، كان من المهم بحث خصوصيّات التاريخ والمجتمع الفاطمي، لأنّ فهم الأحداث التاريخيّة والاجتماعيّة ساعدَنا في التوصّل إلى قول القصيدة، ومثال ذلك القصيدة الأولى التي تتناولها الدراسة (المبحث الثاني)، فقد أدّى فهم التطوّر التاريخي للعلاقة بين الشاعر الأمير تميم بن المعزّ وأخيه الإمام العزيز، وفهْم عقيدة "النصّ" الفاطمي، إلى إيجاد العلاقة بين أبيات القصيدة، ومعرفة أهميّة الوصف والتفصيل في القصيدة، وعدم اتّهام الشّاعر بركاكة شعريّة أو بترهّلٍ نصّيّ، أو باستعراض معرفيٍّ لغويّ. القراءة الظاهريّة للقصيدة تقود القارئ إلى تفسير بعيد عن مقاصد الشّاعر الحقيقيّة، فهذا الشعر يجب قراءته على ضوء البيئة الروحيّة والاجتماعيّة التي أنتجتْهُ، وهكذا يمكن فهمه بشكل مغاير عن المألوف.

ذكَرَتِ الأبحاثُ السّابقةُ أنّ المصادر التاريخيّة لم تحفل بالانتصارات التي حقّقها الفاطميّون في توسيع دولتهم، لأنّ هذا الامتداد والتوسّع الذي حقّقته الدولة جاء عن طريق الدّعاة والدّعاية الدّينيّة والسّياسيّة، إنّ مثل هذه المعطيات تعني الكثير لباحث الشّعر الفاطمي، لأنّ الدّعاة الذين عملوا دينيّا على اتّساع قاعدة الدّولة، استخدموا الشّعر التعليمي لتوسيع حدود دولتهم ودعوتهم، أهمّهم داعي دعاة الفاطميين المؤيّد في الدّين الشيرازي وله ديوان شِعر تتطرّق إليه هذه الدّراسة، كما وتتطرّق لشعر الدّعاة الذي شكّل استراتيجية سياسيّة بهدف كسب مستفيدين ومؤيّدين جُدد.

كما قارنت الدراسة بين نظرة المراجع الأدبيّة قديمها وحديثها، فاطميّة وغير فاطميّة، وأسهمت هذه المقارنة في فهم ماهيّة الشّعر الفاطمي، وأدوات تشكيله ووظائفه، وساعدتنا على تجاوز الأبحاث الأدبيّة حديثة العهد التي صنّفتْ هذا الشّعر تصنيفات مجزوءة (منهج التصنيف الموضوعاتي، ومنهج التصنيف الجغرافي والتاريخي)، هذه التصنيفات حدّت من إمكانيّة رؤيته بصورة شاملة، ومن إمكانية رؤية الجديد الذي يطرحه هذا الشعر، فهل يُعقَل أن تُصنّف قصيدة من ثمانين بيتًا كقصيدة مدح، رغم أنّ أبيات المدح فيها لا تتعدّى العشرين بيتًا؟ ماذا مع باقي الأبيات، أهي مجرّد استهلال وتمهيد وحشوٍ لا علاقة له بالمدح، أم أنّها تطرح طرحًا جديدًا لم تنتبه له الدراسات السابقة؟ وقُلْ مثل ذلك في الطرديات وغيرها من المطوّلات الشّعرية التي تعدّدت مواضيعها وصُنّفتْ تصنيفًا مجزوءًا. حاولت هذه الدراسة إثبات أنّ تعدّد الموضوعات في القصيدة الواحدة يُلزمنا بقراءتها قراءة تجميعيّة، تأويليّة إذا دعتنا مفرداتها لذلك، لنجد قصيدةً جديدة لم ينتبه إليها القارئ العادي. لذا، كان المطلب لتجديدٍ قرائيّ، وتحديثٍ منهجيّ، فنهجَ البحث منهج التأويل؛ قراءة ظاهر القصيدة، وقراءة باطنها بالاعتماد على تأويل:

- مفرداتها ومصطلحاتها الدنيويّة (أسماء الحيوانات، الألوان، النهار، الليل، المعادن،...).
- اصطلاحاتها الدينيّة العاديّة (الحج، الصوم، الصلاة...).
- اصطلاحاتها العقائديّة الفلسفيّة (العلّة الأولى، وجه اللـه، الفيض، التأييد، النصّ، النفس، العقل...).

وذلك في ثلاثة أنواع رئيسيّة من القصائد:

– القصائد التي تناولت الموضوعات الدنيويّة/ العاديّة (قصائد الصيد والمدح والطبيعة، والقصائد الموسميّة الشّعائريّة).
– القصائد التعليميّة (التي نُظمَت لتُشكّك في الظّاهر من جهة، ولتطرح الباطن).
– القصائد العقائديّة (التي نَظمت المبادئ والفلسفة الفاطميّة).

هذا التجديد وذاك التحديث جاءا من أجل إعادة قراءة هذا الأدب القديم، المتميّز بالنصّ الشّعري العقائدي والباطني، الذي لم تخض غماره باقي الدراسات.

كما تناول هذا المبحث المظاهر الدينيّة العقائديّة في الشعر الفاطمي، باحثًا في العقيدة الفاطميّة والمصادر المختلفة التي تعاملت مع هذه العقيدة، مراعيًا كون اختلاف وتشعّب النظريّات التي تقدّمها كتب وأبحاث العقيدة الفاطميّة، يعود إلى أنّها عقائد تطوّرت حسب البيئات والأزمان، حتى أصبح من الصعب أنْ تبلوَر هذه العقائد أو أن تصهر في بوتقة واحدة. وقد نجد الاختلاف حول مفهومٍ معيّن بين المحقّقين المعاصرين مثل عارف تامر وغالب مصطفى، أو بين الباحثين القدامى والجدد، وذلك لظهور كتب جديدة حُقّقت وغيّرت الموازين. تورد الدراسة هذه الاختلافات، وتحاول في المقابل أن تجعل مرجعيّتها الصحيحة، شعر الدّعاة المعتمَدين المشهورين؛ أمثال المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين، والقاضي النعمان قاضي القضاة، وهذه إحدى التّجديدات التي يطرحها البحث؛ اعتماد الشّعر فيصلا ومرجعًا للبتّ في بعض الخلافات، كإيمان أو عدم إيمان الفاطميين بمبدأ الحلول، وقولهم في التناسخ وقضايا عقائديّة أخرى.

يُناقش هذا المبحث المناهج التي اتّبعها الفاطميّون في نشرِ دعوتهم؛ المنهج العلني والمنهج الباطني. متطرّقًا إلى النظريّات والمبادئ المختلفة، تلك التي نُسبت إليهم كمبدأ الحلول Incarnation والتناسخ Metempsychosis وتلك التي اعتمدها الفاطميّون كمبدأ "النصّ" و"التأييد"، ونظريّة التأويل Interpretation، و"المثل والممثول"، أي اعتقادهم بأنّ الظاهر وُجد

للدلالة على الباطن، وقد قال داعي دعاة الفاطميين المؤيّد في الدين إنّ اللـه قد خلق الأمثال والممثولات؛ فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول، والـدنيا مثـلٌ والآخـرة ممثـول. وقـد جعلـوا المخلوقات قسمين: ظاهرًا وخفيًّا، وجعلوا الظاهر يدلّ عـلى البـاطن، وسـمّوا البـاطن ممثـولاً والظاهر مثلاً، وسُميَّت نظريّة التأويل بنظريّة المثـل والممثـول. وبنـاءً عليـه لا يمكـن لباحـث الشّعر الفاطمي أن يقرأ ظاهر الكلمات فقط، لأنّه حينها سيفقد الكثير من المعاني ولن يكـون بحثه علميًّا، بل مجرّد استعراض واجتهادٍ تحليليٍّ دون تعمّق وفهم، وقد كشـفت لنـا المصـادر العقائديّة، العديد من المعاني الباطنيّة المذكورة في القصائد العاديّة، التي يُعتبر البحـث ناقصًـا بدونها، وهذا المبحث هو بمثابة تمهيدٍ وطرحٍ نظريّ يعتمد عليه تأويـل القصـائد في المباحـث اللاحقة.

(2) في المبحث الثاني عالج هـذا المبحـث القصـائد التـي تناولـت الموضـوعات الدنيويّـة (غـير العقائديّـة) مـن منظـور جديـد؛ فبحـث أوّلاً في معناهـا الظـاهري، ومبناهـا والأسـاليب التـي استعملها الشاعر، ثمّ نهجَ منهج التأويل؛ تأويل القصائد الدنيويّة تأويلا عقائديًّا. كشـفت هـذه الدراسة النقاب عن ظاهرةٍ جديدةٍ، تأخـذنا نتائجهـا نحـو قـراءة جديـدة للشـعر الفـاطميّ، لم يعتمدها بحثٌ أو باحثٌ جعل قصائد هذه الفترة مجال بحثه، كشفت الدراسة قوّة شعريّة لا يستهان بها، كانت لها أحكامها وضروراتها؛ إذ آمن الفـاطميّون في البـاطن عقيـدةً ومبـدأ، فهـو عماد عقيدتهم، إلى جانب الظاهر، وقد ستروا باطنهم لاعتقادهم بأنّـه حصرٌ عـلى جماعـة دون غيرها، وأنّه لا يحقّ لإنسانٍ التمتّع بالمعرفة إلاّ بعد أن يقطع شـوطًا طـويلا وطرقًـا وتجـارب كي يحظى بها. بناءً عليه اتّجهت قراءتنا للقصائد الفاطميّة اتّجاه الاستقراء الباطنيّ، متّبعين مـنهج التأويل. فالشّاعر ترك القصيدة تقول قولها متسترّة وراء الكلـمات والرمـوز، كالحـداثيين الـذين اتّخذوا الرمز مخبأً، كالصوفيين الذين استعاروا كلمات الغزل العاديّة لغزلٍ إلهـي، لعجـز لغـتهم عن إيجاد مفردات غزلٍ إلهيّة. لكنّ الفاطميين لم يجلسوا في برجهم العاجي متّبعين نظريّة الفن للفن، ولم تعجز اللغة عن إيجاد كلماتٍ لعقيـدتهم، لـذا لم يـحصروا القصـائد المؤوّلـة بقصـائد الغزل فقط، إنّما تطرّقوا للعديد من الموضوعات، وتوجّهوا لقارئيْن مختلفيْن؛

- القارئ العادي الذي تمتّع بالكلمات، بالصور الشّعريّة، بالجرْس الموسيقي، بالتناصّ بالاقتباس وبالتضـمين، تمتّـع بـالتغيير في المبنـى والمعنـى والأسـلوب، تمتّـع بالمقارنـات والمعارضـات والنقائض.
- والقارئ العارف بالعقيدة الفاطميّة، القادر على التأويل.

تمَّ تحليل قصيدتيْن للشاعر تميم بن المعزّ لدين الله الفاطميّ، ولتثبيت النظرية الجديدة التي يؤسسها هذا البحث في تناول الشّعر الفاطمي، كان لا بدّ من توسيع عيّنة البحث لتتخطّى الشاعر الواحد؛ تميم بن المعزّ، ولتتخطى البيت الفاطميّ. معتمدين إستراتيجيّة المقارنة، بحَثْنا عن خطوط عريضة مشتركة ومختلفة، فاخترنا نفس الموضوعة الشّعريّة؛ المدح، ونفس البلاط؛ الخليفة الفاطمي، متّجهين نحو تحليل وتأويل قصيدتيْن لشاعرٍ آخر هو ابن هانئ الأندلسي، إذ لا يُمكن طرح نظريّة جديدة بناءً على قصيدة واحدة أو على شاعرٍ واحد. إلاّ أنّ هذا لا يعني أنّه يمكن تأويل كلّ قصيدة لهذيْن الشّاعريْن، أو غيرهما، أو كلّ قصيدة مدح للإمام الفاطمي، إذ على الباحث أن يتأكّد أنّ القصيدة تدعوه للتأويل وذلك؛

- بتشتّت أبياتها دون رابط، وقد دفَعَنا هذا التشتّت إلى البحث عن قرائن تربط الأبيات والمواضيع المختلفة بعضها ببعض، فلكلّ قصيدةٍ قولٌ تريد إيصاله حتى لو تعدّدت موضوعاتها وطروحاتها، لكن لا يمكن تأطير القصيدة وحصرها بموضوعِ قولها المصرّح، أو الذي عُنونت فيه القصيدة من قِبَل النسّاخ؛ ومناهج البحث التي استثنت أبياتًا عديدة واعتبرتها مجرّد مدخل وتمهيد، تنازلت بذلك عن فهمٍ حقيقيٍّ لطرح القصيدة، متخليةً عن القرائن التي تربط المعاني المتفرّقة وتلمّ شمل القصيدة الواحدة. وقصيدة تميم في الطّرد، أو قصيدته في وصف رحلته في الصحراء، وقد عالجهما هذا المبحث، هما أحسن مثالٍ على تقصير مناهج البحث السابقة في سبر أغوار القصائد، فهل نعتبر الموضوعة الرئيسة المطروحة هي وصف رحلة الصيد، على اعتبار احتلالها كمًّا مساحيًا كبيرًا من حيّز القصيدة، أم نعتبر مدح الشّاعر للمعزّ هو الموضوعة الرئيسة؟ إذا كان كذلك فهل كان على القرّاء أن يذهبوا مع الشاعر بعيدًا في وصف فرسِهِ وفي رحلة الصيد، ليصلوا بيتَ القصيد، أبيات المدح؟ إنّ القراءة الباطنيّة للقصائد تساعدنا على إيجاد الرابط المعنويّ بين أقسام القصيدة المختلفة (وصف الصحراء، وصف الرحلة، التواصل مع المرأة الجميلة، شرب الخمر مع أصدقائه الندماء و...)، فأصبح لكلّ قسمٍ أهميّته، وأصبحتِ القصيدة متسلسلة لا نستطيع تغيير أماكن أقسامها، كما كان باستطاعتنا أن نفعل لو بقيْنا في القراءة الظّاهريّة للقصيدة.
- بترهّلها وحشوِها، فشاعر بعظمة تميم الذي قال عنه النقّاد: "شاعران عظيمان وطئا أرض مصر، المتنبي وطئها ورحل عنها، وتميم استقرّ بها"، هذا الشّاعر الذي عارض ونقض الشاعر العباسي الكبير ابن المعتزّ، كيف تخونه هذه المقدرة الشعريّة، فتبدو قصيدته واهية مترهّلة بالأوصاف، مليئة بالحشو الزماني والمكاني، وبالغموض والإغراب، وللوهلة الأولى تبدو استعراضًا

معرفيًّا لغويًّا، ومجرّد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضوعيّة فيها، فهل الرحلة التي وصـفها الشّاعر كانت أقلّ مستوًى من أن تُقرأ وحدها، ليكلّلها بدخوله القصرَ الفاطميّ؟ هل لا قيمة للقصيدة دون أن تمدح الإمام؟ هل لا تنال القصيدة شرعيّتها وأهميّتهـا إلاّ بمـدحها للمعـزّ أو للعزيز؟ وكأنّ القصيدة مبتذلة، تُسوِّقُ نفسها فقط بخروجها من مكان الصيد ودخولها القصر الفاطمي مادحةً. لماذا يُكثِر الشّاعر من وصف الصحراء عـلى مـدى عشرة أبيـات؟ ومـا علاقـة الصحراء بالمرأة، بالخليفة وبالمدح؟ ما علاقة الفخر الذاتي في مطلع القصيدة بالمدح الغيري في نهايتها؟ كلّ هذه الأسئلة قادتْنا للتأويل، فبَحَثْنا في كتب التأويـل وفي المجـالس المؤيّديّـة عـن الرموز وتأويلها، كتأويل الطير والفرخ والأشهب والحصان، والأبـيض والأسـود، والليـل والنهـار، فتكشّفَت لنا قصيدة جديدة متماسكة ومتّصـلة الأجـزاء. وكشـفُنا لهـذا الـنهج الجديـد عـلى المستوى الشّعري بدّل معايير النقد، فالقصـيدة المترهّلـة بالأوصـاف، المليئـة بالحشـو الزمـاني والمكاني، الغوامض والإغراب، المتّكئة على التناصّ الدينيّ بصورة غـير مبـاشرة، القصـيدة التـي تبدو للوهلة الأولى استعراضًا معرفيًّا لغويًّا، ومجرّد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضـوعيّة، أصبحت بعد تأويلها متماسكة مترابطة.

- بمعانيها المستغلقة؛ إنّ قصيدة ابن هانئ التي يعالجها هذا المبحث، تداوَلَها البحث العلمـي سابقًا، فشرحها وحقّقها خبيران في الشّعر الإسماعيليّ؛ زاهد علي، أحد الإسماعيليين وقد اعتمد عـلى "الشـيخ الفاضـل" عنـدما اسـتغلقت عليـه بعـض الأبيـات، والباحـث في الأدب المغـربيّ والفاطميّ؛ محمّد اليعلاوي، الذي اعتمد تحقيق سابقه وحاول أن يضـيف. ورغـم المحـاولتيْن إلاّ أنّ العديد من الأبيات بقيت مستغلقة لم ينجحا في سبر أغوار معانيها، فوضـعا التقـديرات والاحتمالات، ولم يجدا الصلة بين الأبيات والأحداث المختلفة في القصيدة؛ فالمطلع الطللي وما تلاه من أبيات يحمل الكثير ممّا أسماه زاهد علي في تحقيقه "الغريب"؛ واختلاف الرأي حـول شرح "الدمى" و"الحسان الرعابيب" و"المحاريب"، قادَنا لمعاجم اللغة، ودعانا صريحًا للبحـث عن إمكانيّة التأويل، والتأويل كان المنفذ الوحيد نحـو شرحٍ لا اسـتغلاق فيـه. والأبيـات التـي اختلف المحقّقان حول إمكانيّة شرح المعنى الصحيح لها، وذهب كلّ منهما في اتّجاه، وتعـاملا مع البيت الشّعري الواحد كوحدة مستقلّة، ومع المعنى الظاهر فحسب، هذه الأبيات قدّمت لنا دعوة صريحة لجواز تأويلها، فدمَجْنا بين القراءة الظاهريّة والباطنيّة، وربَطْنا بـين القـرائن المختلفة لنشرح الحدث الشّعريَّ شرحًا جديدًا كان يتسترّ تقيّة كما كان يتسترّ أصـحاب المبـدأ الفاطمي. ووجدْنا أنّ:

- القصيدة المادحة التي عجزت قراءتان ظاهريّتان عن فكّ غريبها، لم تعد غريبةً ومفكّكة بعد أن قرأناها باطنيًّا.

- وجود القراءتيْن من محقّقيْن سابقيْن، ووجود قصائد، لشاعر آخر غير تميم بن المعزّ، يُثبت صحّة النظريّة التي يسعى البحث لإثباتها، ويؤسس لها.

• بالتلميح والتصريح؛ إنّ القصيدة الثانية لابن هانئ، في هذا المبحث، تبوح بتعابير دينيّة كالحج للإمام لتلمّح لنا بإمكانيّة تأويلها، وبأنّ باطنها يخبّئ معاني دينيّة فاطميّة لا يكشف عنها الظاهر، وأنّه دون أن نؤوّلها ونعطيها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعا من المغالاة، وإمّا نوعا من المجاز. وهذه المصطلحات تركتنا نبحث عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول وراء ظاهرها؟

إذًا هذه القصيدة جديدة في طرحها الباطني، لأنّها حوت مصطلحات إسماعيليّة صريحة، ظنّها النّقاد ضربًا من المغالاة، لكن باطنها عرّف القارئ بجانبٍ خفيّ من جوانب قراءة الشّعر الفاطمي، ومن جوانب حياة ابن هانئ. كما أنّ هذه المصطلحات كالبرق، والطيبِ والحجِ إلى الإمام وتقبيل ركنه، عدا عن أنّها نوع من الاستباق ،تستبِق التأويل وتلمّح لنا بإمكانيّة نهجِه، لمّحَتْ لنا بإمكانيّة عدم الاكتفاء بظاهر القصيدة، وفتحت أمامنا المجال للتأكّد بوجود قارئيْن (متلقّييْن) ومرسِلَيْن؛

- قارئ عاديّ وآخر مستفيد/ مستجيب وهو المتلقّي الذي يعدّه الكاتب بواسطة إعطائه بعض الرموز المتّفق عليها، بالتلميح أو بالتّصريح أو بالاستباق، وما إلى ذلك... هذا القارئ الواعي لقصديّة الشّاعر، لذا يستطيع تأويل الرموز المستعصية على القارئ العادي، وفهم المعاني الباطنيّة.

- ومرسِليْن: الشّاعر العادي/ الحقيقيّ (بمواصفاته وظروفه الاجتماعيّة وبيئته...)، والشّاعر العارف بأسرار الباطن والتأويل، ويريد إرسال موقفه المعيّن من قضيّة معيّنة، دون أن تكون قصديّته مباحة للجميع، وهو هنا ابن هانئ المستفيد، الحاجّ نحو الإمام المعزّ، إمام الزّمان.

عدا عن أنّ الاكتفاء بالقراءة الظاهرية أخذَ المحقّقَيْن نحو احتمالات مختلفة وجوازات خاطئة، فإنّ تكثيف استعمال الضمائر والعوائد، بلبل ترتيب أبيات القصيدة، وأتت قراءتنا الباطنيّة فغيّرتْ ترتيب البيت الناقص من إحدى النسخ، وبهذا أعادت للقصيدة نظامها المعنوي الذي تشتّتَ.

اعتمدنا في تأويل هذه القصائد على:

- فهم الأحداث التاريخيّة والاجتماعيّة (فهم سيرة تميم)، فالقارئ الفاهم لأصول العقيدة الفاطميّة، الباحث وراء الكلمات عن رموز دينيّة توصله لحقائق هي حصرٌ على المستجيب العارف طالب الباطن، يعرف أنّ الشّاعر قد اضطر أنْ يبطّن قصيدتيه، لأنّه يسرد من خلالهما ليس سرّ حياته فحسب، بل أسرار البيت الفاطمي، ويفنّد كلّ ما حيك ضده من مؤامرات أقصته عن العرش الفاطمي، فها هو يبطّن لنا (في القصيدتيْن) سيرته الذاتيّة، والطريق التي قطعها (القصيدة الثانية)، لتعلّم واكتساب علم الباطن استعدادًا لتسلّم العرش الفاطمي.
- فهم المبادئ الأساسيّة التي يؤمن فيها الفاطميّون "كالنصّ" و"التأييد".
- المصادر العقائديّة وكتب التأويل لنحاول فكّ الرموز.

فوجدنا أنّ أبسط الكلمات العادية، تخبّئ وراءها معاني دينيّة ورموزًا أخذت القصيدة نحو قراءة ثانية باطنيّة، مختلفة تمامًا عن ظاهرها.

رغم تأكيد البحث على منهج التأويل، إلاّ أنّ القراءة الظاهريّة لم تتنازل عن استعمال آليات النقد والتحليل الحديثة، فوجدنا الشاعر تميمًا يراوح بين التقليد والتجديد، آخذًا مِن ثقافة الصحراء، مرصّعًا إيّاها بمجازٍ وصورٍ حركيّة، حسيّة، مبتكرة، جَسَّمَ فيها اللون والصوتَ والصورة الشّعريّة، أسلوبًا، أمّا من ناحية المبنى فرغم نمطيّة أرجوزته الطويلة المُغلقَة بشطرٍ، إلاّ أنّ التضمين والجريان بين الأبيات أعطى للقصيدة حداثةً شعريّة، كأنْ يربط الشّاعر بين البيت الأوّل والبيت العاشر برابطٍ هو الضمير العائد.

ووجدناه يُبرز تجديدًا في الأسلوب والمبنى والصور؛ فنجد عجز بيتٍ يرتبط معناه بصدر البيت الذي يليه، وتترابط سلسلة من هذا النوع من الأبيات، لتكون مزدوجة القراءة من ناحية المبنى، فنقرأ صدر البيت وعجزه لإعطاء معنى، وعندما نقرأ عجز نفس البيت مع صدر البيت الذي يليه، يختلف المعنى ومدلولاته، هذا التلاعب في المبنى يضيف للنصّ تمازجًا بين الأسلوب والمبنى والمعنى. وأظنّه ظاهرة جديدة في الشّعر في ذلك العصر، وخروجًا عن النمط التقليدي الشّائع في معمار القصيدة النمطيّة.

(3) المبحث الثالث

تطرّق هذا المبحث لقصائد اختلف زمانها في ظلّ الدّولة الفاطميّة، واختلف منشأ شعرائها من بداياتها في المغرب (ابن هانئ الأندلسي)، لبداياتها في مصر (تميم بن المعزّ لدين الله)، وبعد أن أرست الدولة قواعدها السياسيّة واتّجهت نحو نشر دعوتها (المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي)، وفي أوقات أزمتها وانحدارها وتسلّط الوزراء فيها (عَمارة اليمني). إنّها قصائد لشعراء اختلف انتماؤهم للعقيدة الفاطميّة واختُلفَ في انتمائهم، بل وشُكّك في بعضه. قصائد حملت في معجمها اللغوي الظاهري ألفاظًا وموتيفات وصورًا ومجازات لغوية لم يحوها المعجم الشّعري العربيّ قبل الفاطميين، جمعت بين المعجم الشّعري المبسّط والمعجم العقائدي الأليغوري، ممّا حدا بالمؤرّخين السُّنَّة وغيرهم ممّن لم يضلعوا في فهم المعجم الديني الفاطمي، إلى اتّهام الشعراء بالكفر، واستثناء قصائدهم حتى من كتب التأريخ والتراجم. وقد اخترنا البحث في دلالة المصطلحات الدينيّة في القصيدة الفاطميّة، عند شعراء مختلفين في انتمائهم الجغرافي والعقائدي، لنرى إذا كان هناك اختلاف في المعاني المؤوَّلة لهذه المصطلحات، وهل اختلف التعامل معها على امتداد الدولة الفاطميّة تاريخيًّا وجغرافيًّا، وذلك لنؤكّد الطرح الذي يطرحه هذا البحث، وهو قراءة القصيدة الفاطميّة بمنظار آخر. واعتمدنا عدم شرح القصائد بكاملها، مكتفين منها بمصطلحاتها.

في المقابل تناولنا في هذا المبحث قصيدة نموذجيّة، حلّلناها بكاملها تحليلا تأويليًّا لنُثبت أنّ تلك القصائد التي جاهرت بالتعابير والمصطلحات الباطنيّة، إنّما كانت بمجاهرتها تلمّح لنا لإمكانيّة التأويل، معتبرين إيّاها نموذَجًا يُحتذى لمثل هذه القصائد، وذلك لأنّ تحليل كلّ الأبيات في كلّ القصائد، بحاجة إلى دراسات كاملة، فاكتفينا بالإشارة إلى المفاهيم الجديدة التي يطرحها تأويل المصطلحات في القصيدة الفاطميّة، للتأكيد على عدم اقتصار نظريّتنا على بضع قصائد، وتأسيس طرحنا من خلال توسيع عيّنة البحث.

يُثبت هذا المبحث أنّ بقاءنا في مستوى القراءة الظّاهريّة يُبقي الشّعر غامضًا، ويضطرنا للبحث وللسؤال دون نتيجة، وقد ذكر اليعلاوي ذلك: "فالغوامضُ في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصدُ الشاعر تظلّ مبهمة في عددٍ وافرٍ من الأبيات، فَنُضطَّرُّ كما فعل الشيخ الفاضل أو زاهد علي إلى التأويل والافتراضِ والتساؤل. ومن الطريف أنَّ الجانب الذي كنَّا نتوقّع فيه الصعوبة والغموض – وهو الجانب العقائدي المذهبيّ – لن يُكلّفنا عناءً كبيراً: ذلك أنّ أطروحات الشيعة الإسماعيليين أصبحت معروفة بعد الذي اطّلعنا عليه من كتب القاضي النعمان والداعي عماد

الدين والكرماني ..."[1]، لكن اليعلاوي لم ينتبه إلاّ لتأويل التعابير الواضحة كـالحج والكعبـة، ولم يعر انتباهًا لكلمات هامّة تحمل المعاني الباطنيّة في طيّاتها وتغـيّر كـلّ قـراءة القصـيدة، مثـل "المستنار/الشمس" وما ترمز إليه، "المعدن" وتأويله وما إلى ذلك، لذلك نجـد قـراءة الـيعلاوي تضع الاحتمالات ولا تُجزم، ولا تنتبه لاحـتمال التأويـل الـذي يفـرض نفسـه ويعطينـا المعنـى المقصود.

بعد تحليل القصيدة النموذجيّة، تطـرّق البحـث لثلاثـة أنـواع مـن المصـطلحات/الموتيفـات الدينيّة المتكرّرة عند شعراء مختلفين؛

- المصطلحات العاديّة المتكرّرة في الشّـعر العـربي، لكنّهـا في هـذه القصـائد تخطّـت المعجـم العربي، وتبنّت المعجم العقائدي الفاطمي، ليتغيّر معنى البيت، مثل: الحج والنور والصـوم والصلاة، والشّكر والحمد. لكنّ القارئ العادي الذي لا يعرف تأويل المفردات تأويلا باطنيًا، تنغلق عليه دائرة الفهم ويستصـعب حـلّ غـامض الأبيـات، فهـذه المصـطلحات الفاطميّـة أعطت القصيدة بُعدًا جديدًا، أعطتها معنى مزدوَجًا.
- المصطلحات العقائديّة كالوحي والعرش والملائكة والكرسي واللوح والقلم...
- والمصطلحات الفاطميّة: مثل "يد الـلـه"، "وجه الـلـه"، "حجّة الـلـه"، وما إلى ذلك...

وأثبتنا كيف تغيّر القراءة التأويليّة لهذه المصطلحات المتكرّرة في الكثير من القصائد، المعنـى العام للأبيات. فمثلا نرى أنّ الحجّ استُعملَ كمصطلَحٍ يختلف تمامـا عـن اسـتعماله في قصـائد المدح العاديّة، فهو مصطلح له تأويلـه البـاطنيّ وبُعـدُه الأليغـوري الـدينيّ ويُمكـن للمتلقّـي العادي أن يتقبّل تشبيه الإمام بالكعبة، والسير إليه بالحج، كنوع من المبالغة والمجاز اللغـوي، ومنهم مَن اعتبره نوعا من المغالاة والكفر، أمّا القارئ المستجيب العالم بـأمور الـدين فـالأمور بالنسبة له واضحة جليّة.

وقد بحثنا عن المشترك بين هؤلاء الشّعراء الـذين اسـتعملوا مـثلا مصـطلح الحـج إلى الإمـام الفاطمي، فاعتمدنا ما أشار إليـه الباحـث تيـودور جاسـتر في نظريّتـه عـن الـنمط الموسـميّ، وإقامة طقوس التفريغ (Kenosis) والملء (Plerosis) في الشعائر الموسميّة، والتـي يمكـن أن نطبّقها هنا لنفهم الدور الذي لعبه هذا الطقس الشعائريّ في حياة الشعراء والممدوحين عـلى حد سواء.

إنّ اتّساع دائرة هذا البحث، وقراءة معاني القصائد اعتمادًا على تأويل المصطلحات الدينيّـة العاديّة إلى باطنها الفاطمي، والتعامل مع المصـطلحات الفاطميّـة مـن منطلـق نظريّـة المثـل

---

[1] ابن هانئ. الديوان. المقدّمة. ص. 9.

والممثول، أعطى للقصائد بُعدًا آخر وقراءة مختلفة ستدع البحث العلمي الأدبي يعيد قراءته للقصائد الفاطميّة. فهذه الدراسة تُعطي آليات جديدة وطرائق لقراءة الشعر الفاطمي قراءة صحيحة، وتُؤكّد أنّ هذه القصائد كانت تخاطب أكثر من نوع من القرّاء، كلّ حسب مفاهيمه ومعتقداته، فرغم شبهها بالشعر الصوفي ذي القراءتين، إلاّ أنّها قصائد تنوّعت مواضيعها وتأويلاتها فلم تقتصر على شعر الحب الإلهي. بناء عليه يمكننا أن نعتبر الفاطميين حداثيين في خلق هذا النوع من النصوص الذي يُقرأ بحسب ثقافة القارئ ومفاهيمه، فلا ينتهي النّصّ من أوّل قراءة، إنّما يضطرنا لإيجاد بدائل أو معادل موضوعي نضعه بدل الرمز لنستطيع فهم المقصود ما وراء الكلمات.

(4) المبحث الرابع:

تختلف قصائد هذا المبحث في كونها لا تهدف التكسّب أو المدح أو الفخر، إنّما هي خطاب دينيّ- سياسيّ يدعو الناس إلى العقيدة الفاطميّة، تلك التي تدعو بدورها إلى أحقيّة الفاطميين بالخلافة. لكنّ هذه القصائد لا تستطيع المجاهرة بعقيدة سريّة، لذا استعملت الرموز المحتاجة للتأويل، متّخذةً التقيّة مذهبًا تصون بها أسرار المذهب الفاطمي، فلجأَتْ للاصطلاحات الفاطمية الخاصّة التي لا يفهمها كلّ متلقٍّ، وتدور حول المعنى تاركةً الظاهر للسامع العادي، معلنةً المخفي مِن الشعر للمتلقّي، المستجيب، الفاطمي العالم بأمور الدين.

القصائد التي عالجها هذا المبحث تختلف أسلوبًا ومبنًى وموضوعًا، فهي خاليةٌ من الصور الشعريّة، لكنّها تعجّ بالتعابير الفاطميّة، تعتمد التصريع بين صدر البيت وعجزه، واختلاف القافية وحرف الروي بين البيت والآخر، واختلاف في عمود الشّعر الذي طال على امتداد القصيدة الكلاسيكيّة، لنجد أنّ القصيدة العقائديّة التعليميّة، كسرت هذا العمود بقصائد مقطوعيّة (strophic)، بتصريع داخلي تختلف قافيته من مقطع إلى آخر. وهذا التقسيم المقطعي ساعد على فهم المعاني، فكلّ بيتين (أو أكثر) يتعاملان مع فكرة خاصّة تنتهي بانتهاء المقطع، لا بانتهاء البيت الشّعري.

لم يأتِ كسر النمطيّة في معمار القصيدة الكلاسيكيّة العموديّة، لإظهار تفوّق شعريّ أو حداثة شعريّة، إنّما تنوّعتِ القافية لإعطاء الشاعر مساحةً أكبر من التعبير، فلا يتقيّد باختيار كلماتٍ تُحتِّمُها القافية، إنّما تلك التي يحتّمها المعنى الديني، وما أعوز الشّعر التعليمي العقائدي إلى مثل هذا التحرّر.

لذا يمكننا تقسيم القصائد التعليميّة إلى نوعيْن؛

- تلك التي شكّكت في معتقدات الآخرين وكانت مطروحة لكلّ القرّاء،
- وتلك التي نظمت العقائد شعرًا للمستجيبين وذلك في شعر الدعاة المختلفين.

لقد نظم الفاطميّون شعر العقيدة لهدفيْن مختلفيْن ولقارئيْن مختلفيْن؛

- فالهدف الأوّل هو استراتيجيّة تنظيميّة كان الشّعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطميّة، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطميّ، تُشكّك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.
- والهدف الثاني هدفٌ تعليميّ، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلّم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. وتستمد هذه القصائد العقائديّة بُعدَها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعيّاته المختلفة، لذلك يكون للقارئ دور فعّال في عمليّة إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظريّة الاتّصال والتأثير فالقصائد الفاطميّة العقائديّة لها خاصيّة تميّزها عن باقي الشعر العربي، لأنّ الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفيّ بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلاّ العالِم بأسرار عقيدتهم الإسماعيليّة. أمّا القارئ العادي، فهذه القصائد بالنسبة له مجرّد طلاسم وألغاز يصعب عليه حلّها.
- ما يجدّده هذا المبحث في البحث العلمي هو:
- الدمج بين القصائد والمصادر والمراجع العقائديّة، يُطرح أوّلا المعتقَد من وجهة نظر غير الفاطميين وذلك بواسطة قصائد الفاطميين التي شكّكت في ظاهر ما تعتقده باقي الفِرق، ثمّ تتّجه الدّراسة إلى البحث عن إجابة على ما شُكّك فيه، وذلك في القصائد التي نظمت العقائد. وتتمّ الاستعانة بالمصادر والمراجع لشرح غامض هذا النظم العقائديّ الذي لا يمكن سبر أعماق أغواره دون وجود مادّة تشرح وتوضّح المقصود بالمصطلحات والمعتقدات الفاطميّة، مثل: الأدوار والأكوار، الحدود، التأييد، الناطق والأساس والحجة، الفسخ والرسخ، الفتق والرتق، الأمهات الأربعة، الأركان والحدود وما إلى ذلك...
- ينحى البحث منحى جديدًا في التعامل مع قصص الأنبياء، فقد اتّكأت القصائد على التناصّ الديني لتوضّح مبادئ فاطميّة خاصّة، مثل "العهد" و" النصّ" و "الإمامة" و"التأييد". فأتت هذه القصائد كتطبيق تاريخيّ ومثلٍ علميّ دينيّ مصادَقٍ بالبراهين على

صدق معتقدات ومبادئ الفاطميين، ويُصرّح القاضي النعمان بأنّ هذا النوع من القصائد التعليميّة هو نوعٌ من المناظرات الشعريّة الحجاجيّة التي يردّ فيها الشاعرُ صاحب المبدأ الديني السياسي على مخالفيه مستعملاً الرأيَ والحجّة، معتمدًا على جذورٍ دينيّة تاريخيّة دفاعًا عن مبدئه.

نستنتجُ أنّ هذه الأراجيز التعليميّة المتّكئة على تعليم الدين، ما هيَ إلاّ مناظرات سياسيّة تُرسّخ الأيديولوجيّة السياسيّة المرتبطة بالمعتقد الديني. لذلك كان الاتّكاء على التناصّ الديني مع قصص الأنبياء منفذًا لشرح قضايا ومبادئ فاطميّة هامّة؛ فقصّة يوسف بن يعقوب كانت مثلا لشرح قضيّة "النّصّ" الفاطمي التي تعود تاريخيًّا ليوم "غدير خم"، حين نقل النبي محمّد أسرار الباطن لعلي بن أبي طالب ونصَّ عليه كحامل للعلم الباطن، والأئمة من بعده يحملون العلم الباطن، وينصّون على من يحمل الأمانة بعدهم. نفهم من هذا أنّ قصص الأنبياء المنظومة شعرًا لم تكن لمجرّد القصّ أو التوثيق التأريخيّ للحدث، إنّما ذُكرت لتخدمَ هدفا دينيّا وربّما سياسيّا من الدّرجة الأولى.

أمّا قصّة آدم فعدا عن شرح خلق العالم من خلالها، فهي تؤكّد قضيتيْن هامتيْن؛

الأولى قضية "العهد" الذي يُؤخذ على المستجيب بعدم البوح بالأسرار الباطنيّة، فربْط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تناقل من جيل إلى جيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور الستر وانتقل للأئمة الذين تواجدوا قبل خلق البشر من نور الله كالإمام الصادق والوصيّ علي، كلّ هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للاستراتيجيّة التعليميّة التي هدفت تقويّة التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينيّا، وضمنًا سياسيّا، وأنّ المعاني المنظومة في القصائد التعليميّة كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت.

والثانية قضيّة تسلسل الأدوار والأكوار حتى الوصول إلى لخلافة الفاطميّة، وهذا يعطيها الشّرعيّة والحقّ الديني والتاريخي. كذلك الأمر مع قصّة موسى والتي هدَفَت لشرح وتأكيد قضيّة "التأييد" من الله.

كما أنّ تأويل قصص الأنبياء أتى للردّ على كلّ من اتّخذ الظاهر معتقدًا دون الباطن، قائلين بضعف إيمانه ومعتقداته، فتأويل قصص الأنبياء بالذات يُخرج الأنبياء من دائرة الشك، والخيانة والكفر. فالطرح الأهمّ الذي يقوله هذا النظم التعليميّ إنّ قصص الأنبياء بظاهرها تدين الأنبياء بالفسق، وباطنها يظهر طهارتهم وتضحيتهم. وهذه القصص أتت كبراهين وإثباتات لمقولات دينيّة،

ولطروحاتٍ سياسيّة، وكمقارناتٍ هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعيّة لكلّ ما واجههم، ولكلّ تصرّفاتهم.

أمّا التناصّ الديني مع قصّة مريم فأتى ليشرح لنا عقيدة في حياة الفاطميين، ليست من اختراعهم وتأليفهم، إنما هي نظمٌ وأعراف دينيّة معروفة ومتّفق عليها منذ القِدَم، فتأويل الآيات في سورة مريم أتى ليدعم ويشرح كيفيّة التدرّج في الحدود حتى الإمامة، أو النبوّة، وأنّ اللـه هو الذي يختار حججه ودعاته فيتعلّمون ويعلون في المراتب حتى الحدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالتهم، وهذا مهمّ، كما فعل زكريّا عندما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يُكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيى نقلا العلم وأخذا العهد على المسيح بالعمّاد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنّ حدّ التأييد كان قويًّا، إذ اختاره اللـه ليكون كلمته، أي نبيًّا.

ومثل هذا الطرح المنظوم شِعرًا أدّى إلى فهم علاقة الفاطميين بغيرهم من الديانات والفِرق والمذاهب، فتأويل القصائد يُخرجنا كقرّاء عاديين من دائرة الشكّ لنفهم صميم العلاقة والتشابه والاختلاف بين الفاطميّة والمسيحيّة مثلا، فنجد بضع نقاط تقاطع واختلاف، لا نفهمها دون تأويلها، فالصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحاني.

(5) المبحث الخامس: فلسفة العقيدة الفاطميّة

تختلف قصائد هذا المبحث عن باقي القصائد، بأنّها قصائد لم ينظمها إلاّ الدّعاة، فاهتمّوا بالمعنى أكثر من اهتمامهم بالصور الشّعريّة والتعابير والأسلوب، لذلك كان لكلّ بيت قافيته المزدوَجة عن طريق التصريع، بعيدًا عن المجاز اللغوي، وعن الأساليب البلاغيّة.

ممّا بحثته قصائد هذا المبحث؛ مبدأ إيجاد العالَم الذي تمّ بطريقتيْن، بحسب رأي الفاطميين؛ الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيّات. كما وبحث في المصطلحات الثلاثة الهامّة عند الفاطميين وهي؛ التوحيد والتنزيه والتجريد؛ والواحد والأحد، وحرفي الكاف والنون والأعداد، والمبدَعات الثلاث: العقل والنفس والهيولى، والحدود السبعة؛ فالتوحيد هو شرط من شروط الإيمان، وعلى المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات، وهذا يفسّر الطريق الطويلة التي كان على المستجيب قطعها طلبًا للعلم الباطن، وهكذا استطاع البحث أن يعاود لملمةَ شتاتهِ، فربَطَ

بـين المباحـث الأولى والأخـيرة، فعرفنـا رحلـة الشّـاعر في المهمَـهِ (رحلـة طلـب العلـم البـاطن) وصعوبتها من صعوبة هذه المادّة التي عليه فهمها قبل كشف بواطن الأمور له.

وكان لا بدّ من عقدِ مقارنـة أخـيرة فانتقـل البحـث للقصـائد التـي تـردّ عـلى مخـالفي المبـدأ الفاطمي، متّخذًا الردّ على من آمن بالثنويـة والثالوثيّـة كنمـوذج، وذلـك لإغـلاق دائـرة أخـرى فتحها البحث وهي العلاقة بين الفاطميّة والديانات الأخرى، عن طريق المقارنـة بـين الفاطميّـة والمسيحيّة، وذلك لكثرة استعمال الشعراء كلمة "المسـيح" لقبًـا لأئمّـتهم، واسـتعمال "الكروبيـة" التوراتيّة في قصائدهم ومعتقداتهم.

بينما اعتمدنا منهج التأويل على اختلافه في المباحث السابقة، اعتمدنا في تحليل هذه القصائد نظريّة المثل والممثول. إنّ منهج التأويل يعتمد التشبيه؛ فالماء مشبّه بالإيمان، والتراب بـالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا المبحث أخـذ الرمـز منحًـى آخـر، فأصبح بحسـب نظـام الترميـز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنّ المشـبّه هـو عـين المشـبّه بـه؛ فالنـاطق عـين العقل الأوّل وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، ونظام الترميز هنا يرتقي إلى المبنى الرمزي المتكامل، لأنّ المشبَّه غير مألوف للقارئ العادي ببُعده الديني، فالعقـل الأوّل ببُعده الديني هو أوّل المبدَعات، والناطق هو مثَلٌ لـه، نـرى أنّ آليـة التشـبيه تُصبح عكسـيّة/ مقلوبة، فبعد أن كنّا في المبحث السابق ننطلق من الأرضـيّات؛ الحـج والحجـر والمـاء والـتراب، والمحسوسات؛ الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل إلى فهم الأمور الدينيّة الباطنيّة، أصبحنا في هـذه القصائد ننطلق من العالم العلوي، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضيّة، كتفسير علاقـة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسّرها بعلاقة العقل الأوّل والعقول التـي تليـه رتبـةً، تلـك التـي يمـدّها بالتأييـد الروحـاني وبـالنور الربّـاني. ورغـم كـون المـادّة مطروحـة لقـرّاء معيّنـين؛ المستجيبين وطالبي علم الباطن، إلاّ أنّ التسمية للأمور اختلفت بين داعٍ وآخر وبين ناظمٍ وآخر، ربّما لاختلاف العصر والمفسّر والناظم والداعي، وربّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربّمـا بسـبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهمّنا هـو أنّ اخـتلاف الزمكنيّـة والتسـمية لم يؤثّر على جوهر المادّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحدًا.

الإشكاليّة التي صادفتْنا في هذا الفصل هي كثرة التأويلات المحتملة لـنفس الكلمـة، والتمثيـل لهـا بأكثر من ممثول؛ كالعرش والكرسي اللذيْن وجدنا لهما تمثيلات عدّة ومختلفة. وكان سـؤال البحـث إذا كانت الإمكانيّات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأيّها نقبل وأيّها نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتسـاءل: أيّ هــذه التـأويلات هــو الأصـحّ والمعتَمَـد، وأيّهـا اعتمـد الشـعراء في نظمهـم ولم

يلمّحوا لنا إلاّ بالرموز؟ لكن بما أنّ الرمز هو الموتيف المتكرر اتّبعنا في بحثنا طريقة البحث الحداثيّة التي تتعامل مع النصوص الأليجوريّة بطريقة التعويض؛ تعويض المعادل الموضوعي، فكان علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز ليستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، وإلاّ لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلّم العقيدة الفاطميّة. وقد ساعدتْنا هذه الطريقة على تخطّي الفروق والصعوبات، ووجدنا أنّ كلّ المصادر؛ جعفر بن منصور اليمن، والكرماني وشتيرن وغيرهم قد اختلفت عندهم المسمّيات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحد، شرْحُ كيفيّة إبداع الكون وخلقه، والتأكيد على أهميّة التوحيد.

وقد طرح هذا الفصل سؤالا هامًّا؛ هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتّخذ باحثو العقيدة الجدد القصائدَ المنظومةَ لتأليف كتبهم العقائديّة، أم أنّهم اعتمدوا المصادر المنثورة مرجعًا، ولم يتعاملوا مع القصائد كمرجع علمي؟ تقودنا المقارنة بين المادّة العقائديّة المنثورة والمنظومة، إلى اكتشاف أنّ المادّة التي عالجتْها قصائد الدعاة، موجودة فقط في القصائد العقائديّة مثل كتاب "سمط الحقائق"، وغير موجودة في بقيّة المراجع المنثورة، وهذا يقودنا إلى أهميّة هذه القصائد وإلى كونها مرجعًا معتمَدًا للعقيدة الإسماعيليّة.

المبحث الأوّل

1. إشكاليّة البحث

تمهيد:

الفاطميّون هم فرقة من فرق الشيعة[1] الإسماعيليّة،[2] ويُستدلّ من المصادر التاريخيّة على أنّ هذه الحركة نشأَتْ نشأتها الأولى سنة 128هـ في العراق وفارس كحركة دينيّة أوجدها الإمام جعفر الصادق،[3] ولكن علماء الدعوة يذكرون بأنّ دعوتهم قديمة قِدم هذا الوجود،[4] وهذا ما سنجده في قصائد الإسماعيليين العقائديّة، التي تحدّثوا فيها عن نشأة الدعوة وبداية العالَم. ويمثّل الإسماعيليّون اليوم ثاني أكبر جماعة شيعيّة مسلمة بعد الإثني عشريّة،[5] ويتوزّعون كأقلّيات دينيّة في أكثر من خمسة وعشرين بلدًا من بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشّماليّة،[6] لقد قال الفاطميّون بنبوّة محمّد ووصاية[7] علي بن أبي طالب، وإمامة الحسين والحسن، وزين العابدين، ومحمد الباقر، فجعفر الصادق. حتى هنا يتّفقون في تسلسل الإمامة مع الشيعة الإثني عشرية، إذ إنّه بعد وفاة جعفر الصادق سنة 148هـ انقسمت الشيعة الإماميّة إلى الإثني عشريّة والإسماعيليّة التي قالت بإمامة إسماعيل بن جعفر، ثمّ ابنه محمد بن إسماعيل، ثمّ أئمة دور الستر[8] (عبد الله بن محمد، أحمد بن عبد الله،

[1] الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعي المبكِر. ترجمة سيف الدين القصير (ط.1؛ بيروت: دار الساقي ومعهد الدراسات الإسماعيليّة، 2004) ص.17. (الملحق رقم 1) صورة عن شجرة بني هاشم وأئمة الشيعة الأوائل.

[2] -Hamadani Husayn, *On the Genealogy of Fatimid chaliphs*. 1958. p.1 Al

[3] برنارد لويس، أصول الإسماعيليّة والفاطميّة والقرمطية. (بيروت: دار الحداثة، 1993) ص. 95-96.

[4] مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيليّة. (دار الأندلس. 1979) ص. 6-7.

[5] ن.م. ص. 13-14. انقسمت شيعة جعفر الصادق إلى فرق عديدة أكبرها وأشهرها فرقتان: الفرقة الأولى وقد جعلت الإمامة في موسى الكاظم بن جعفر الصادق والأئمة من نسله حتى الإمام الثاني عشر الحسن العسكري الذي اشتهر بغيبته بالسرداب بسامرا سنة260 هـ وتعرف هذه الفرقة بالشيعة الإثني عشريّة، أمّا الفرقة الثانية فقد جعلت الإمامة في إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق ثمّ في ابنه محمد بن إسماعيل وولده من بعده فعرفت بالإسماعيلية. (انظر الملحق رقم 2).

[6] فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين. ترجمة سيف الدين القصّير (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001) ص.7.

[7] أبو يعقوب السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق إسماعيل قربان بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي 2000) ص. 277. انظر مسرد المصطلحات في هذه الدّراسة.

[8] السجستاني. كتاب الافتخار. (تحقيق إسماعيل قربان بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي 2000) ص. 333. أو انظر مسرد المصطلحات.

والحسين بن أحمد) ثمّ أئمة دور الظهور وأوّلهم عبيد اللـه المهدي مؤسّس الدولـة الفاطميّـة.[1] ولأنّهم يُنسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، يُعرفون بالإسماعيليّة.
نظر الفاطميّون إلى أئمتهم على أنّهم بشرٌ، يجري عليهم ما يجري على البشر من موت وحياة:

قـد خُلقـتُم مـن طينـةٍ وخُلِقْنـا　　　نحـن منهـا لكـن بَـدَا تـرتيبُ
إنّ أجسـامكم لناشـئةُ الطـينِ　　　الـذي منـه شـقَّ منـا القلـوب[2]

وهم بذلك يخالفون غلاة الشيعة الذين ألّهوا عليًّا والأئمة من ذريّته، ويخالفون الإثنـي عشريّـة الذين ذهبوا إلى غيبة الإمام محمد بن الحسن العسكري، وأنّه سيظلّ حيًّا حتـى يعـود لـيملأ الدنيا عدلا كما مُلئت جورًا. يـؤمن الفـاطميّون بوَلايـة الإمـام،[3] ويعتبرونهـا أحـد أركـان الـدين ودعائمه، بل وأفضل دعائم الدين، وقالوا بأنّ الإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء، ولا تنتقـل مـن أخ لأخ، "ما انتقلت الوَلاية من واحد إلى واحد، وورثها ولد عن والـد، فقـد دلّـت الآيـة والعقـل على أنّ الوَلاية هي الأصل الذي عليه موضوع الفرائض"،[4] نفهم من تأويل المؤيّد الشـيرازي (ت. 470هـ)، داعي دعاة الفاطميين، للآية ((النبي أوْلى بالمؤمنين مـن أنفسِـهم))[5] بـأنّ الوَلايـة هـي فريضة أساسيّة من الفرائض التي يؤمن بتنفيذها الفاطميّون، بل وهي أميرة الفـرائض كلّهـا، "لأنّ اللـه تعالى قسّم فرائض دينه أقسامًا، فجعل الصلاة والصوم من الإنسان تكليف جسـده، والزكـاة تكليف ماله، والحج والجهاد تكليف جسده وماله، وجعل الوَلاية مـن بـين الجميـع تكليـف قلبـه الذي هو أمير الجوارح كلّها إخبارًا عن كون الوَلاية أميرة الفرائض"[6] ويـذكر أنّ ذلـك يعـود لحجـة الوداع عند غدير خم، إذ أنّ الرسول بعد إنهاء الصلاة قـال: "مـن كنـت مـولاه، فهـذا علـيّ مـولاه، اللـهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدِر الحق معـه حيـث دار"،[7] وقد اعتبر الفاطميّون قول النبي تبليغًا لأمر اللـه تعالى ونصًّـا صريحًـا بوجـوب اتّبـاع علـيٍّ

---

[1] Bernard Lewis, *The origins of Ismā ʿīlism*. Cambridge, 1940. p.23 and Index (الملحق رقم 3) no.1.

[2] المؤيّد في الدين الشيرازي، الديوان. (تقديم وتحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر1996) ص.209.

[3] القاضي النعمان، دعائم الإسلام. ج.1 (تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القـاهرة: دار المعـارف، 1952-1960) ص.2؛ إسماعيل قربان بوناوالا، السـلطان الخطّـاب حياتـه وشـعره. (بـيروت: دار الغـرب الإسـلامي، 2000) ص.354. أو انظر مسرد المصطلحات في هذه الدّراسة. الوَلاية بفتح الـواو، فالوِلايـة (بـالكسر) في السـلطان، والوَلاية (بالفتح) في الدين.

[4] المؤيّد في الدين، المجالس المؤيّديّة، المئة الأولى. (تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، بيروت: 1974) ص. 26.

[5] القرآن الكريم. سورة الأحزاب 33، آية 6.

[6] المؤيّد في الدين، المجالس المؤيّديّة، المئة الأولى. ص. 27.

[7] ن.م. ص. 26.

وولايته، ومِن بعده ذريّتِهِ المنصوص عليهم. إذًا آمن الفاطميّون بوصاية علي بن أبي طالب[1] وأنّ لكلّ نبي وصيًّا،[2] واللـه يوحي إلى نبيّه بإعلان من اختاره اللـه وصيًّا لنبيّه وخليفةً لـه، فوصي آدم هو هابيل، وصيّ نوح هو ابنه سام، وصيّ إبراهيم هو ابنه إسماعيل، وصيّ موسى، أخوه هارون ووصيّ عيسى هو بطرس أو شمعون الصفا. والأئمّة هم الذين يتابعون السلالة فالولاية، بحسب الفاطميين، ليست مجرّد خلافةٍ سياسيّة، أو زعامةٍ دينيّة، بل هي تتمّة لمسيرة الأنبياء في العالم، وهي مسؤوليّة حمْل العِلم الباطن، ونقله من جيل إلى جيل، فالنبي محمد أتى بظاهر الدعوة، وبلّغَ في يوم "غدير خُم" باطنها لعليّ:

لـو أرادوا حقيقةَ الـدّينِ كـانوا	تَبَعًا للـذي أقـام الرسـولُ
وأتـتْ فيـه آيـةُ الـنصّ بلّـغْ	يـوم خُـمٍّ لمّـا أتـى جبريـلُ
ذاكُـمُ المرتَضَـى علـيٌّ بحـقٍّ	فبعُلـْياهُ ينطِـقُ التنزيـلُ
ذاك برهـان ربـّه في البرايـا	ذاك في الأرض سيفُـهُ المسلول
فأطيعـوا جهدًا أولـي الأمـر منـهم	فلَهُـم في الخلائـقِ التّفضـيلُ[3]

إذًا لأنّهم حملوا أسرار العلم الباطن سُمّوا بالباطنيّة، كما يقول الباحث المصري محمد كامل حسين "فالمشاركة الكبرى التي أضافوها بين محمد وعلي هي عقيدتهم في التأويل الفاطميّ فسمّوا من أجل ذلك بالباطنيّة"،[4] وفَهْمُنا لهذه الحقائق الدينيّة والتاريخيّة يقودنا لفهْم غوامض القصائد الفاطميّة، وأهميّة ذِكر قصص الأنبياء في قصائدهم، وفهم اتّكاء الشّعراء الفاطميين على النصّ الديني في معارضاتهم ونقائضهم وقصائدهم بموضوعاتها المختلفة، وفهْم مفردات المدح الفاطميّة للإمام؛ وذلك لاعتبارهم الإمام الإسماعيلي مصدر العلم والعرفان، وأنّ مبدأ "التعليم"[5] (من الإمام) من أهمّ مبادئهم، وأنّ الإمام هو ممثول العقل الأوّل على الأرض،[6] وعدم إلمام باحث الشِّعر بهذه الأمور الهامّة يجعل تحليل القصائد مجزوءًا وخاطئًا.

---

[1] محمّد الأميني النّجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. (إيران: مؤسسة الآفاق، 1997) ص. 65-71؛ *EI2,s.v.* 'Ali b. Abī Ṭālib

[2] السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق بوناوالا) ص. 277. أو انظر هذه الدراسة مسرد المصطلحات؛ كلمة "وصي".

[3] المؤيّد، الديوان. ص.217.

[4] محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970) ص. 25.

[5] حسن إبراهيم وشرف طه، المعزّ لدين اللـه. (ط.2؛ القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1963) ص. 221.

[6] السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق بوناوالا). الباب الثامن "في معرفة الإمامة" ص. 167.

ذهب العباسيّون إلى القول إنّ الخلافة قد غصبت من العباس، إلى أن جاء علي بن أبي طالب، فأجاز العباس خلافته ورضي بها وبايعه قائلا: "يا ابن أخي، هلمّ إليّ أبايعك، فلا يختلف عليك اثنان".[1] ورغم ذلك لم يرَ العباسيون بأنّ قرب العلويين من فاطمة ابنة الرسول، يعطيهم الحقّ بالخلافة، لأنّ العباس هو صاحب الحقّ الشرعي بعد الرسول، وإذا كان العلويون بني ابنة الرسول، فإنّها قرابة قريبة، ولكنّها لا تُجيز الميراث، ولا تورث الولاية، ولا تجيز الإمامة.

أمّا الفاطميّون فيعتمدون قول النبي: "أنا مدينة العلم وعليٌّ بابُها"؛ وقد نظمه المؤيّد في الدين الشيرازي في قصيدته فقال:

فَغَفْـرًا إلهـي فـإنّي امْـرؤٌ   دخلـتُ المدينـةَ مـن بابِهـا[2]

لذلك من أراد أن يدخل مدينة العلم، وأن يعرف أسرار الباطن، عليه أن يمرّ عبر بابها/عليّ، أي أن يكون من أتباعه، وهذا نهجُ الفاطميين وطريقهم.[3] ومن أراد من الباحثين فهم الأدب الفاطمي، فهمًا عميقًا وصحيحًا عليه التزوّد بتقنيّات التأويل[4] وبالمصادر العقائديّة التي ستساعده في فهم غامض الأمور.[5]

ومن هذه الاعتبارات نصل إلى ما يُسمّى "شاعريّة الخبرة الدّينيّة"،[6] فالإبداع في سياق الخبرة الدّينيّة هو عمليّة إجرائيّة رمزيّة، واللغة الرّمزيّة تحلّ ما دعاه بول ريكور "فائض المعنى Surplus meaning"،[7] وبحسب قوله "الرّمز يمنح فكرًا"، فكيف إذا كان هذا الرّمز دينيًّا يختبئ

---

[1] المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. (تحقيق سعيد محمد اللحام، ج.2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997) ص.347.

[2] المؤيّد في الدين الشيرازي، الديوان. (تحقيق محمد حسين كامل) القصيدة رقم 27. صورة عن القصيدة في الملحق رقم 4.

[3] David Pinault, *The Shiites, Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. (London: I.B.Tauris & Co Ltd. 1992) p. 27-52.

[4] Ismail Poonawala, *Ismāʿīlī Ta'wīl of the Qur'ān*. Approches to the History of the Interpretation of the Qur'ān, edited by A.Rippin,(Oxford 1988) pp. 199-222.

[5] Meir M. Bar-Asher,"Outlines of early Ismāʿīlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2(2008) 257-295. See p. 276: "Between allegory and typology".

[6] عزيز إسماعيل، الشّعريّة في الخبرة الدّينيّة. (ترجمة مهيب عيزوقي، بيروت؛ لندن:دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيليّة، 2008) ص.133.

[7] ن.م. ويعتمد على بول ريكور، رمزيّة الشّر. (ترجمة إيمرسن بوشنان)

Ricoeur Paul,*The symbolism of evil* . translated from the French by Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1972, c1967).

ويتّقي ويتستّر وراء المعنى الدّنيوي؟ هذا ما سيقدّمه البحث داخلاً المدينة الشّعريّة الفاطميّة، من باب التّأويل.

1.1. مكانة الشِّعر في الدولة الفاطميّة:

لقد تزامن وجود الدّولة الفاطميّة (358-569هـ)[1] كدولة إسلامية مع وجود دولتين: عباسيّة في الشّرق وأمويّة في الغرب،[2] تدّعي كلٌّ منهما بأحقيّتها في الخلافة. فنَمَت الدّولة الفاطميّة في المغرب (شمال أفريقيا)[3] تنادي بمبدأ جديد وتزاحم الدولتين العظميين على حقّها في الخلافة، وتحاول حماية نفسها وحدودها من الأزمات الخارجيّة مع الأمويين والروم[4] والعباسيين[5] والقرامطة،[6] فتعدّ الجيشَ[7] والعدّة والعتاد

---

[1] محمد الأميني النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. ص.22-26 ؛ عبد المنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها. (مصر: دار المعارف، 1968) ص.20-43: "سقطت الدولة الفاطميّة في المغرب سنة 567هـ/ 1171م وحكمها أربع عشرة خليفة"؛ أيمن فؤاد السيّد، الدولة الفاطميّة في مصر، تفسير جديد. (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992) ص.53.

[2] إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. (القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تحقيق محمد اليعلاوي. ط.1؛ لبنان: دار الغرب الإسلامي. 1985). ص.82 خارطة المغرب في القرن الرابع/العاشر. الملحق رقم 5.

[3] إبراهيم جلال، المعزّ لدين الله وتشييد مدينة القاهرة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1963) ص. 27. "المغرب بأقسامه الثلاثة، فالمغرب الأدنى هو برقة وطرابلس، والمغرب الأوسط هو شبه أفريقية (تونس) ثمّ بقيّته ونسمّيها الآن الجزائر والمغرب الأقصى".

[4] إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. ص. 585-599. تفاصيل تاريخيّة دقيقة عن حرب المعزّ مع أسطول الأمويين والروم الحلفاء.

[5] ابن هانئ الأندلسي، الديوان. طبعة زاهد علي، القصيدة 13:

فبتّ له دون الأنام، مسهّدًا	ونام طليقٌ خائنٌ وطريد
فللوحي منهم جاحدٌ ومكذّبٌ	وللدين منهم كاشحٌ وعَنودُ
وما سرّهم ما ساء أبناء قيصر	وتلك تراثٌ لم تزل وعهود

(والطليق كناية عن العباسيين، والطريد كناية عن بني أميّة)

[6] إدريس عماد الدين القرشي، عيون الأخبار وفنون الآثار. السبع السادس، أخبار الدولة الفاطميّة، تحقيق د. مصطفى غالب،(ط.2؛ دار الأندلس: 1984) ص.181-184. تفاصيل دقيقة عن حرب المعزّ مع القرامطة في الشام.

[7] علي بن موسى بن سعيد، النجوم الزاهرة في حُلي حضرة القاهرة. القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب. (القاهرة: دار الكتب، 1970) ص. 102؛ المقريزي، الاتّعاظ. (ت. جمال الشيّال. القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، 1967-1973) 378/1، 1/ 113؛ المقفّى الكبير. (ت. محمد اليعلاوي. دار الغرب الإسلامي: 1987) ص. 330؛ الخطط. (ت. محمد زينهم ومديحة شرقاوي. مكتبة مدبولي: 1998) 911/1؛ أبو المحاسن، النجوم. 41/4،29؛ عماد الدين إدريس، تاريخ الخلفاء. 667-668؛ أيمن السيّد، الدولة الفاطميّة. ص. 70-75. "يقال

والأساطيل[1] وتفتح الخنادق[2] وترسم الخطط[3] من أجل القضاء على الحكم العبّاسيّ والتفرّد بخلافة وحكم الدولة الإسلاميّة.[4]

وسط هذا التّناحر السّياسيّ كان الأدب الفاطميّ، خاصّة الشّعر أداة استعملها الخلفاء والمؤسّسون:

أ. لنشر الدعوة الفاطميّة.[5]

ب. لتأكيد انتسابهم العربيّ.[6]

ت. للدّفاع عن حقّهم في الخلافة.[7]

ث. لتأكيد انتسابهم لأهل الرّسول وشيعته، وأنّهم من نسل فاطمة الزهراء ابنة الرّسول وزوجة علي بن أبي طالب.[8]

بأنّ جملة ما أنفقه المعزّ على تجهيز جيشه بلغ 24 مليون دينار"؛ انظر الرشيد ابن الزبير، الذخائر والتحف. (تحقيق محمد حميد الله. الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، 1959) ص. 232؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون. (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، 48/4؛ خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000) 226/1 (قيل إنّه لم يطأ الأرض بعد جيش الإسكندر أكثر عددًا من جيوش المعزّ).

[1] القاضي النعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة. (تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، 1970) ص. 280-282.

[2] أيمن السيّد، الدولة الفاطميّة تفسير جديد. ص. 71.

[3] محمد الأميني النجفي، عيد الغدير. ص. 16. "بل أمنية الفاطميين جميعا في الاتّجاه نحو المشرق، ومن ثُمّ توجيه ضرباتهم القاضية للدولة العباسية، وتكوين دولة شيعيّة فاطميّة ترأس العالم الإسلامي".

[4] Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. 1994 .chapter 1 pp.1-11.

[5] عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشّعر الفاطمي. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص. 68-79.

[6] محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطميّة. (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1959) الفصل الثالث "نسب الخلفاء الفاطميين بين المنكرين والمؤيدين" ص. 47-49: بعض الباحثين من شكّك في عروبة الفاطميين وادّعى بأنّ أصل الدولة رجل يهودي"؛ علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء. (ج.4، ط.2؛ دمشق: دار الكتاب العربي، 2001) ص. 233؛ أحمس حسن صبحي، الدعوى الفاطميّة. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005) ص. 123-129 ينسب الدعوة الفاطميّة لميمون بن القدّاح اليهودي؛ نكلسون، تاريخ حياة العرب. ص. 272 يقول بأنّ تأسيس الدولة الفاطميّة كان أقصى ما وصلت إليه هذه المؤامرة؛ المقريزي، الخطط. ج.1. ص. 348، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطميّة. ص. 59.

Al-Hamadani, Husayn.*On the genealogy of Fatimid chaliphs*. p.1.

[7] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعّز لدين الله. (دراسة جامعيّة، جامعة حيفا، 2004) ص. 8.

[8] P.Smoor,"Al-Mahdi's tears", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras 2*: We are able to sympathize with al-Mahdi's reaction, according to the historical text; when

ج. لإظهار مدى سعة ثرائهم وقوّتهم ومكانتهم وعظمة دولتهم.[1]

لذلك حظي الشّعر والشّعراء في الدولـة الفاطميّـة بمكانـة لم يحظـوا مثلهـا في دولـةٍ مـن قبـل، فَخُصِّصَت وظيفة "مقدم الشّعراء"[2] وخُصّص راتبٌ شهري لكلّ شاعر، عدا عن الجوائز والمنح في المناسبات والأعياد.[3]

وفي المقابل لعب الشّعراء دورًا هامًّا في الدولة الفاطميّة، فمنهم من دعا لعقيـدة الفـاطميين في شعره مثل المؤيّد في الدين الشّيرازي (ت. 470 هـ/ 1078م) داعي دعاة الفاطميين[4] ومنهم مـن دافع عن انتسـابه وحـقّ أهلـه الفـاطميين بالخلافـة معارضًـا العبّاسـيين في قصـائدهم مناقضًـا مفتخرًا كتميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطميّ (337هـ/948م-374هـ/984م)،[5] ومنهم من دافـع عن قيام الدولة وحاك مؤامرة ضد صلاح الدّين الأيـوبيّ لقلـب نظـام حكمـه واسـترجاع الحكـم الفاطميّ مثل "عمارة اليمنيّ" (ت. 569هـ) وكان ذلك سبب قتله.[6]

Sadun had said this al-Mahdi shead tears, a couple of which he wiped away with his sleeve. p.136.

وقد قال سعدون الورقلي مادحا المهدي:

أعَنْ ابن فاطمة تصدّين امرءًا   بنـت الـنبـيّ وعـترة الـتّطهـير
كُفّـي عن التّشـبـيط إنّي زائـرٌ   مِنْ أهل بيت الوحي خير مزور

[1] المقريزي، اتّعاظ الحنفا. تحقيق الشيّال، ص. 94 -237: ذَكَر كلّ سنة وما حلّ بها أيّام الخلفاء المعزّ والعزيـز؛ المقريزي، الخطط. ج.2. ص. 293؛ عبد المنعم سلطان، المجتمع المصري في الـعصر الفـاطمي. (القـاهرة: دار المعـارف، 1985) ص. 129-197 ذَكَـر أعيـاد الفـاطميين؛ محمـد كامـل حسـين، في أدب مصر الفاطميّـة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970) ص. 153.

[2] راوية بربارة، قراءة مغايرة، ص. 28: "وقد ذكر العماد في خريدته أنّ الفاطميين جعلـوا مـن وظـائف الدولـة وظيفة "مقدّم الشعراء" وكانت سيدات قصر الإمامة الفاطميّة يُغدقن الأموال على الشعراء الذين يمـدحون الأئمّة ".

[3] المقريزي، الخطط. ج.2. ص. 343.

[4] المؤيّد في الدين الشيرازي، الدّيوان. (ط.1؛ تحقيق محمّد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996) القصـيدة الثانية، ص. 199- 206.

[5] تميم بن المعزّ، الديوان. ص. 78-81 بائيّة تميم نقيضة لابن المعتز العبّاسي فيها دفـاعٌ انتسـابيٌّ وإيضـاح حـقّ تاريخيٍّ بالخلافة.

[6] محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي الشعر والشـعراء. (الإسـكندرية: منشـأة المعـارف، 1995) ص. 480: عـمارة اليمنـي مـن 515 إلى 569 هــ؛ ذو النـون المصري، عـمارة اليمنـي. (القـاهرة: مكتبـة النهضـة المصريّة، 1962).

وفيما يتّصل بالشّعر الفاطمي، نستطيع العودة إلى الوراء قرنًا من الزمان،[1] حين بدأ الغبار يزول عن المخطوطات والمصادر الفاطميّة التي تُرِكَت في المكتبات والمتاحف والخزائن قرونًا، تحاشيًا لعدم ضياع ما تبقّى من ذلك الأدب والتاريخ، بعد أنْ أبادت الدولة الأيوبيّة قسمًا كبيرا منه.[2]

لم يكن الأدب الفاطميّ أدبًا رسميًّا إسلاميًّا إلاّ زمن الدّولة الفاطميّة، ثمّ فَقَدَ شرعيّته واكتنفه الغموض والسّريّة، ممّا حدّ انتشاره مِنْ جهة، وفتح مجال التّعصّب ضدّه عدّة قرونٍ حتّى أواخر القرن التّاسع عشر،[3] حين بدأ القليل منَ المصادر الإسماعيليّة مِن منشأ سوريّ يحقّقُ ويُدرس في أوروبا؛ كإعلان بول كازانوفا (1861-1926) عن اكتشافه لمجتزأة من "رسالة إخوان الصّفا" في المكتبة الوطنيّة في باريس سنة1898.[4] وبعدها تمّ الكشف عن المزيد من المخطوطات الإسماعيليّة في اليمن وآسيا الوسطى وأضيفت إلى مكتبة الأمبروزيانا في ميلانو والمتحف الآسيوي في بطرسبورغ، وقد نُشرتْ أوّل فهرسة غربيّة للأعمال الإسماعيليّة عام 1922.[5] في الثّلاثينيّات من القرن العشرين بدأ ثلاثة من المثقّفين الإسماعيليين البُهرة وهم زاهد علي (1888-1958)، حسين الهمذاني (1901-1962)، وآصف فيضي (1899-1981)، بإنتاج أوّل

---

[1] Farhad Daftery,*The Ismā ʿĪlĪs, Their History and Doctrines*. Second edition: "However, Ismāʿ ĪlĪ studies have been revolutionized in the twentieth century, especially since 1930s, mainly by the discovery and study of a large number of Ismāʿ ĪlĪ manuscripts preserved in India, Central Asia and Yaman. Many of these Ismāʿ ĪlĪ texts, including the classical treatises of the Fatimid period, have been gradually edited and published" .pp. xvi.(Cambridge university press, 2007).

[2] تميم بن المعز، الديوان. (تحقيق الأعظمي) المقدّمة ص. 49: "لقد أحرق الفاطميون المكتبات الفاطميّة التي كانت من أكبر خزائن الكتب الإسلامية الثلاث، خزائن العباسيين والأمويين والفاطميين التي وصفها المقريزي بأنّها كانت من عجائب الدنيا وأنّها كانت أعظم دار كتب في الإسلام، احتوت على مليون وستمائة ألف كتاب وكان فيها من المخطوط أشياء كثيرة، ورموا الكتب في النيل، ويقال بأنهم رموا جبالا من الكتب في الصحراء تحوّلت إلى تلال كتب رمليّة مبعثرة عرفت بـ "تلال الكتب" في القاهرة".

[3] فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم. (ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى 1998). المقدّمة، ص.7: "كانت دراسة المسلمين الإسماعليين الشيعة والحكم عليها تتمّ حصريًّا حتى عهد حديث، على أساس من روايات أعدائهم من المسلمين المناوئين والحكايات الخياليّة للصليبيين ولمصادر غربية أخرى عديدة. وكانت النتيجة أن انتشرت حول الإسماعيليين مفاهيم مغلوطة كثيرة.

[4] فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين. ص. 151-159: يوجّهنا لمقالة كازانوفا حول فرقة الحشاشين في المجلة الآسيويّة، السّلسلة 9، العدد 11(1898).

[5] ن.م. نقلا عن مقالة ماسينيون حول القرامطة في:
A volume of Oriental Studies Presented To Edward G.Brawn (Cambridge, 1922), pp. 329-338.

دراسات حقيقيّة معتمدين على المخطوطات التي بحوزتهم وبالتّعاون مع المستشرق الروسيّ "فلاديمير ايفانوف" (1886-1970)[1] الذي صنّف أوّل فهرس مفصّل للأعمال الإسماعيليّة ذكر فيه مئات العناوين لمخطوطات تشهد على وجود تراث أدبيّ غنيٍّ مجهول.[2]

وقد لاقى الأدب والبحث الإسماعيليّيْن أهميّة خاصّة، من خلال تأسيس الجمعيّة الإسلاميّة للأبحاث سنة 1933. واعتناء العديد من الباحثين؛ أمثال الباحث المصري محمّد كامل حسين (1901-1961). الباحث الإسماعيلي من السّلميّة عارف تامر، والباحث برنارد لويس، ساموبل شترن (1920-1969)، هنري كوربان (1903-1978) ويلفيرد مادلونغ وعباس همذاني، مارشال هدجسون (1922-1968)، إسماعيل بوناوالا، هاينز هالم، بول وولكر، عظيم نانجي، مصطفى غالب، فرهاد دفتري، مئير بار آشر،محمد الأعظمي، عادل العوّا، فؤاد سيّد، طاهرة قطب الدين، وداد القاضي وغيرهم.

وبتحقيق بعض المخطوطات التي نجد أكبر عدد منها في مكتبة معهد الدّراسات الإسماعيليّة في لندن،[3] عدا عن المخطوطات العربيّة الموجودة في مكتبات البُهرة في سورات وبومباي والتي لا تزال خارج متناول أيادي الباحثين.

1.2. إشكاليّة الشّعر الفاطمي في الموارد والدّراسات المختلفة:

يواجه باحث الأدب الفاطمي إشكاليّة، فالمصادر مضاعفة؛ تاريخيّة وأدبيّة، قديمة وحديثة، معارِضة ومؤيّدة، عربيّة وأجنبيّة، دينيّة وعلميّة، عدا عن المصادر الأوليّة (الدّواوين) المخطوطة والمحقّقة، المفقودة والموجودة والمتفرّقة في كتب مختلفة.

1.2.1. الموارد التّاريخيّة:

بما أنّ الأدب الفاطمي وخاصّة الشّعر، يؤرّخ العديد من الأحداث التّاريخيّة في الدّولة الفاطميّة، خاصّةً في البلاط الخلافيّ، ويوثّق مشاهد الحياة الاجتماعيّة اليوميّة المتأثّرة بالحِقبة التّاريخيّة، وبما أنّ البحث الحالي يعتمد المقارنة بين موضوعات الشّعر الفاطمي؛ العقائديّة وغير العقائديّة، لذا لا بدّ أنْ نفهم المراحل التّاريخيّة التي مرّ بها المجتمع الفاطمي وأثّرت على الشّعراء فأرّخوها، "ففي قراءة في النصّ الشعري والخطاب التاريخي، يتوجّب الكشف عن العلاقة الجدليّة المتراكبة بين طبيعة الحركة الشعريّة- إبداعًا- والخبر التاريخي- قصًّا وحكيًا-

---

[1] Ivanow Wladimir, *Ismā ʻīlī Literature*: A Bibliographical Survey. Tehran,1963.

[2] Ivanow Wladimir, *A Guide to Ismā ʻīlī Literature*. London, 1933.

[3] Gacek Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, London, 1984-1985.

لتحليل طبيعة التلاقي بين الشاعر مبدعًا والمؤرّخ عالمًا، مع محاولة تأمّل السمات الفارقة بينهما على مستوى الأداء الوظيفي ومنهج الصياغة والتشكيل الجمالي ومنعطف الفكر والخبرة، ومستوى الحوار ولغة الخطاب، وصولا إلى الاعتراف بالمادّة الشعريّة في جوهر علاقتها بالخبر التاريخي".[1] وكما يرى المستشرق كاترمير بأنّ المصادر الأدبيّة هي أحسن مصدر لمعرفة تاريخ الفاطميين.[2] إذًا فالعلاقة وثيقة بين الأدب والتاريخ، ولا يمكننا أنْ نتجاهل المصادر التاريخيّة في بحثنا وإلاّ فَقَدْنا جانبًا هامًّا يمكنه أنْ يوصلنا لحقائق جديدة، فقد أثار العداء السّياسيّ والدّينيّ بين الفاطميين والعباسيين جدلا شعريًّا بدا واضحًا في النقائض والمعارضات بين شعراء من كلا الطّرفيْن، فرغم الفارق الزّمني بين عبد الله بن المعتزّ العبّاسيّ وتميم بن المعزّ لدين الله الفاطمي، نجد الأخيرَ يعارضه ويناقضه ويردّ على قسمٍ من قصائده[3] مظهرًا حقّه وحقّ الفاطميين بالخلافة:

ألا قل لمن ضلّ من هاشم	ورامَ اللحاق بأربابها
أأوساطها مثل أطرافها	أأرؤسها مثل أذنابها
أعبّاسكم كان سيف النبيّ	إذا أبدت الحرب عن نابها
بذا أنزل الله آي القرآن	أتعمون عن نصّ إسهابها[4]

إنّ فهم الأحداث التاريخيّة يساعدنا في التوصّل إلى قول القصيدة، ومثال ذلك القصيدة الأولى التي تتناولها الدراسة (في المبحث الثاني)، ففهم التطوّر التاريخي للعلاقة بين الشاعر الأمير تميم بن المعزّ وأخيه الإمام العزيز، وفهْم عقيدة "النصّ"[5] الفاطمي،[6] يساعدنا في إيجاد العلاقة بين أبيات القصيدة، ومعرفة أهميّة الوصف والتفصيل في القصيدة وعدم اتّهام الشّاعر بركاكة شعريّة أو بترهّلٍ نصّي، أو باستعراض معرفيٍّ لغويّ.

---

[1] عبد الله التطاوي، مرجعية الشّعر العباسي بين الخبر والنصّ. (الدار المصريّة اللبنانيّة:2006) ص.99.

[2] Quatremere: *Memorie Historique sur la dynastie des khalifes*.p.1.(Paris 1838).

[3] راوية بربارة، قراءة مغايرة. "بين تميم وابن المعتز". ص. 187.

[4] تميم بن المعزّ، الدّيوان. ص.80.

[5] Arzina R. Lalani, *Early Shī ʻī Thought*. The Institute of Ismaili Studies. London. 2000: "The Prophet had expressly designated and appointed ʻAlī as his successor by *naṢṢ*. This meant that the imamʻs authority did not depend on any human electors or the *bayʻa* of the people. The hereditary character of the *naṢṢ* was the crucial point in the doctrine put forward by al- Bāqir. p. xi.

[6] Wensick, A. J. "NAṢṢ" *Enyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianques, C. E. Bosworth, E. van Dozel, and W.P.Heinrichs. Brill, 2010.

1.2.1.1. الموارد التاريخيّة الفاطميّة:

لم يهتمّ المؤرخون الإسماعيليون بتصنيف الكتابات التاريخيّة الحوليّة، أو غيرها من أنماط الكتابة. وأقدم عمل تاريخيّ معروف في الأدب الإسماعيلي يغطّي الفترة منذ البدايات وحتى قيام الخلافة هو "كتاب افتتاح الدعوة"[1] للقاضي النعمان الذي انتهى منه سنة 346 هـ/957م. وإدريس عماد الدين (ت. 872 هـ /1468م) وهو الدّاعي المستعلي الطيبي التاسع عشر في اليمن، يغطّي بكتابه الفترة التاريخيّة من زمن النبيّ محمّد حتّى القرن الثّاني عشر ميلاديّ، وهو من سبعة أجزاء، ويُعتبر كتابه "عيون الأخبار وفنون الآثار"[2] أشمل كتابٍ في تاريخ الحركة الإسماعيليّة يمثّل وجهة نظر الدّعوة.

أغلب المصادر التاريخيّة الفاطميّة ضاعت أو فُقِدت أجزاء منها نتيجة اضطهاد الإسماعيليين وحظر أدبهم الدينيّ، ما عدا مجتزآت قليلة كُتبت لها الحياة. فقد ضاعت أعمال ابن زولاق (ت. 386هـ/996م). وكُتبت النجاة لمجتزأة صغيرة من مجلد الأربعين من تاريخ المُسَبِّحي (ت. 420هـ/1029م) وذلك في مخطوطة فريدة.كذلك الأمر مع كثيرٍ من المؤرّخين الفاطميين كالقضاعي (ت. 454 هـ / 1062م) ويحيى بن سعيد الأنطاكي (ت. 458هـ) وغيرهم.

عدا عن المصادر التاريخية فقد أنتج الفاطميون بعض كتب التراجم، مثل سيرة جعفر بن علي حاجب مؤسس السّلالة الفاطميّة المهدي، وسيرة الأستاذ جوذر (ت. 363هـ /973م)[3] وهو من رجال حاشية المعز لدين الله المؤتمنين، ومذكّرات داعي دعاة الدولة الفاطميّة، للمؤيّد في الدّين الشّيرازي (ت. 470هـ/1078م)،[4] الذي شغل منصب داعي دعاة الفاطميين في القاهرة لمدّة عشرين عامًا وغيرهم. تكمن أهميّة هذه السّيَر الذّاتيّة في تأريخها للعديد من الأحداث، ويمكننا أنْ نقارنها مع ما وردَ في بعض القصائد لنستخلص عِبَرًا جديدة.[5]

---

[1] النعمان بن محمد بن حيّون المغربي، افتتاح الدعوة. (لبنان: دار الأضواء 1996).

[2] إدريس عماد الدين القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب، القسم الخاص من عيون الأخبار وفنون الآثار. (ت. محمّد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي. 1985).

[3] جوذرى أبو علي منصور، سيرة جوذر: وبه توقيعات الأئمة الفاطميين. (تقديم وتحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965).

[4] المؤيّد في الدين هبة الله بن موسى، مذكّرات داعي دعاة الدولة الفاطميّة. (تحقيق وتقديم عارف تامر. لبنان: مؤسّسة عزّ الدين 1983).

[5] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشّاعر تميم بن المعزّ لدين الله الفاطمي. (أطروحة ماجستير بإرشاد بروفسور جورج قنازع، جامعة حيفا: 2004).

والعلاقة وثيقة بين الشّعر والتّاريخ لأنّ مدوّنات الشّعراء مثل عُمارة اليمني (ت. 569هـ/1173م) "النّكت العصريّة في أخبار الوزارة المصريّة"[1] ومؤلّفات الشّاعر أسامة بن منقذ (ت. 583هـ/1188م) كانت من المصادر الهامّة التي اعتمدها الباحثون لاحقًا لتحليل القصائد وفهمها.

1.2.1.2. الموارد التّاريخيّة غير الفاطميّة:

ضياع أجزاء كبيرة من الأعمال والكتابات الفاطميّة جعل الموادّ المكتوبة مِن قِبل مؤرّخين غير فاطميين، هي المرجعيّة الوحيدة حتى فترة طويلة مِن الزّمن، رغم تحفّظ هذه الموادّ وتعصُّبها إلاّ أنّها أكّدت وجود زخمٍ أدبيّ شعريّ فاطميّ، وقيّمت الكثير منه بالجيّد الذي يستحقّ البحث والدّراسة، ومثال ذلك نجد الأصفهاني في خريدته يقيّم عاليًّا شِعر الشّاعر ظافر الحداد الإسكندري، الذي عاش في الدولة الفاطميّة، لكنّ العماد يستدرك تقييمه العالي للشاعر كونه من مدّاح الخليفة الفاطمي، فيكتب: "أقول ظافر، بحظّه من الفضل ظافر، يدلّ نظمه على أنّ أدبه وافر، وشعره بوجه الرّقة والسّلاسة سافر، وما أكمله لولا أنّه من مدّاح المصريّ، والله له غافر، حدّادٌ لو أُنصِفَ لسُمّي جوهريًّا".[2] ونفهم من هذا الكلام أنّ الأصفهانيّ، هذا المؤرّخ السّنيّ، يعتبر الشّاعر الفاطمي ظافر الحدّاد شاعرًا جيّدًا، شعره جواهر، لكنّ عيبه الوحيد أنّه كان من مدّاح الخليفة المصريّ الفاطميّ وهذه جريمةٌ، فليغفرها له الله. إذًا لم يكن التأريخ حياديًّا، بل تضمّن رأي المؤرّخ من جهة، وذوقه الذي اعتمد التعتيم والتعميم مِن جهة ثانية، فاختار الأبيات التي رآها مناسِبة، وأغلبها كانت في الغزل والمدح والطّبيعة والطّعام، مبتعدًا عن أبيات الدّعوة الفاطميّة وعن شعرهم السّياسيّ والعقائدي، ممّا شوّه الصّورة الحقيقيّة لهذا الشّعر.

ويذكر صاحب "يتيمة الدّهر"[3] في الباب التّاسع "في ملح أهل الشّام ومصر والمغرب وظرف أشعارهم ونوادرهم"، قسمًا من شعراء العصر الفاطمي، لكنّه يدع القسم الأكبر للشّعراء الذين عاشوا في الدّولة الإخشيديّة وتابعوا في الفاطميّة كأبي الرقعمق الذي اشتهر بشعر المجون والحماقة، عبد الله بن أبي الجوع، صالح بن رشدين الذي كان من كتّاب كافور

[1] عمارة بن علي الحكمي اليمني، كتاب فيه النكت المصريّة في أخبار الوزراء المصرية. (تحقيق هرتويغ درنبرغ، بغداد: مكتبة المثنى 1960).

[2] العماد الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر. (تحقيق المرزوقي وآخرين، الدار التّونسيّة للنّشر: 1966).

[3] الثّعالبي، يتيمة الدّهر في شعراء أهل العصر. (دمشق: المطبعة الحنفيّة، 1885) ج.1. الباب التّاسع، ص. 215-371.

الإخشيدي وأوائل الفاطميين، وتعرّف إلى المتنبي في بلاط كافور وروى شعره،[1] أبوهريرة بن أبي العصام، أبو القاسم أحمد بن طباطبا وولديه، بينما يختار من شعراء الدّولة الفاطميّة الشّاعر تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي، وقد عاصر من سبق ذكرهم وجالسهم وتراسل معهم بالشّعر، نفهم من هذا أنّ صاحب اليتيمة أيضا لم يكن حياديًّا، فاختار من شعراء الفاطميين عددًا قليلا وآثـرَ أن يـؤرّخ أبيات اللـهو والظّرف والنّوادر متجاهلا أبيات الدّعوة والدين والعقيدة.

هذا النهج في التأريخ ينطبق على العديد من كتب التدوين التاريخيّة غير الفاطميّة مثل "حُسْن المحاضرة" للسيوطي،[2] "المُغْرِب" لابن سعيد،[3] "الحلّة السيراء" لابن الآبّار،[4] "قطب السرور" للرقيق القيرواني،[5] مخطوط "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" لابن فضل اللـه العمري،[6] و يورد ابن خَلِّكان في كتابه "وفيّات الأعيان" في ترجمة ابن قلاقس قصيدة أوّلها:

صَدَرْنا وقد نادى السّماح بنا: رِدُوا فعدنا إلى مَغناكَ والعـوْد أحمدُ

ويعلّق ابن خَلِّكان على هذا البيت بقوله:

"وهذه القصيدة من القصائد المختارة، ولو لم يكن فيها سوى هذا البيت لكفاه".[7]

نجد في مثل هذه الاقتباسات مدى جودة الشّعر الفاطمي بشهادة الطّرف الآخر، إلاّ أنّ الأبيات كما ذكرتُ سابقًا لا تعطي صورة واضحة وحقيقيّة عن شعر ذاك العصر.

أمّا الأتابكي في "النجوم الزّاهرة" فيؤرّخ لملوك مصر والقاهرة ويذكر في ترجمة الخليفة العزيز

---

[1] فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلّد الثاني، الشّعر. (نقله إلى العربية عرفة مصطفى. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة. 1991) ج. 5. ص. 12.

[2] جلال الدين السّيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. (القاهرة: دار إحياء الكتب،1967) ج.1. ص. 240-241.

[3] ابن سعيد، المُغْرِب في حلّي المغرب. ج.4. ص. 78-88، 92، 102-103.

[4] محمّد بن عبد اللـه بن أبي بكر القضاعيّ ابن الأبّار، الحلّة السيراء. (ج.1. تحقيق: حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف 1963) ص. 294.

[5] الرقيق إبراهيم ابن القاسم القيرواني، قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور. (تحقيق وتقديم سارة البربوشي بن يحيى. بيروت: منشورات الجمل، 2010).

[6] ابن فضل اللـه العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. (السفر الثامن عشر. إصدار فؤاد سيزكين. معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية: 1988) ص. 2-11.

[7] أبو العباس شمس الدّين أحمد بن محمّد بن خلّكان، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. (ج.2؛ تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، 1972) ص.157.

لدين الـلـه ثاني خلفاء مصر الفاطميين، الأبيات التي دُسّت في ورقةٍ تشكّك في نسب الفاطميين:

إنّـــا ســـمعنا نســبًا منكــرًا | يُـتلى عـلى المنـبر في الجـامع
إنْ كنـتَ فـيما تـدّعي صـادقًا | فـاذكر أبًـا بعـد الأب الرّابـع
إنْ تُـرِدْ تحقيـق مـا قلتـه | فانسـب لنـا نفسـك كالطّـائع
أو فـدع الأنسـاب مسـتورة | وادخـل في النّسـب الواسـع
فـإنّ أنسـاب بنـي هاشـمٍ | يـقصّر عنهـا طمـع الطّـامع

فقرأها العزيز ولم يتكلّم، ثمّ صعد العزيز المنبر يومًا آخر فرأى ورقة فيها مكتوب:

بـالظّلم والجـوْر قـد رضـينا | ولـيس بـالكفر والحماقـةْ
إنْ كنتَ قد أُعطيتَ علمَ غيـبٍ | فقـل لنـا كاتـب البطاقـة

قال: وذلك لأنّهم ادّعوا علم المغيّبات والنّجوم. وأخبارهم في ذلك مشهورة.[1] لم يبيّن الأتابكي رأيه في نسب الفاطميين ولم يذكر أبياتًا أخرى نُسبت للعزيز.

وقال الحافظ أبو الفرج بن الجوزيّ: "كان العزيز قد ولّى عيسى بن نسطورس النّصرانيّ ومنشا اليهوديّ؛ فكتبت إليه امرأة: بالذي أعزّ اليهود بمنشا والنّصارى بابن نسطورس، وأذلّ المسلمين بك، إلاّ نظرتَ في أمري".[2] فقبض العزيز على اليهوديّ والنّصرانيّ، وأخذ من ابن نسطورس ثلاثمائة ألف دينار.[3]

وقد ذكر ابن إياس (ت. 930هـ/1524) في "بدائع الزّهور" نفس الرّواية مع بعض الاختلاف، محافظًا على جوهرها وهو عدم عدل العزيز مع مسلمي مصر السُّنّيين.[4]

مثل هذا التأريخ يُرينا أنّ الشّعر في الدّولة الفاطميّة كان وسيلة للتّعبير عن الرّأي، وللتّشكيك وللتّواصل حتّى بين الخلفاء والشّعب. ومثل هذه الحوادث المذكورة تؤكّد محاولة مؤرّخيها

---

[1] جمال الدّين أبي المحاسن يوسف بن تغري بـرْدي الأتـابكي، النّجـوم الزّاهـرة في ملـوك مصر والقـاهرة. (ج.4 بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992) نقلا عن ابن خلكان، ص.120-121.

[2] إبراهيم رزق الـلـه أيوب، التاريخ الفاطمي الاجتماعي. (د.م. الشركة العالمية للكتاب، 1997) ص، 34.

[3] الأتابكي، النجوم الزاهرة. ص. 121. نقلا عن الحافظ أبو الفرج بن الجوزي، المنتظم.

[4] ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور. (ج.1. عيسى البابي الحلبي، 1960) ص.196 (انظر المنـاوي 1970، الوزارة والـوزراء في العصر الفـاطمي. ص. 244؛ وأخبـار مصر. لابـن مـيّسر ص. 180 ، وقارنهـا بروايـة ابـن العبريّ في تاريخ الزّمان. ص. 70).

بالانتقائيّة التي تُظهر الفاطميين مُذلّين للسنيين في مصر مع محاولة التشكيك في نسبهم فيـذكر ابن خلّكان[1] أنَّ جماعة من أهل مصر طعنت في نسب المعزّ، فاجتمع إليه بعض الأشراف وسأله ابن طباطبا:[2] "إلى من ينتسب مولانا؟" فأجابه المعزّ بأنّه سيعقد مجمعًا وسيردّ عليهم نسبه، وعقد المجلس في القصر، فسلّ المعزّ سيفه إلى النصف وقال: "هذا نسبي"، ثمّ غمرهم بالمال الكثير وقال:"هذا حسبي"، ومن هنا نشأ القول المأثور: "سيف المعزّ وذهبه" إشارةً إلى بطلان الشيء. لكن بمقارنة تاريخيّة بسيطة نجد أنّ ابن طباطبا كان قد مات سنة 348هـ أي قبل وصول المعزّ إلى مصر سنة 362هـ بأربع عشرة سنة.[3] مثل ذكر هذه الحادثة إنّما يؤكّد، من جهة، اهتمام المؤرخين السنّيين بتشويه الحقائق والتأريخ الفاطمي، إذ يقولُ ابن خلّكان: "وأكثر أهل العلم لا يصححون نَسَب المهدي عُبيد الله والد خلفاء مصر".[4] ومن جهة ثانية تبرز على خلفيّة هذه القصص أهميّة القصائد الفاطميّة التي تعتزّ بالانتساب للعرب ولبيت الرسول. فقد كان المعزّ يفتخر بنسبه لعلي بن أبي طالب وفاطمة من على المنابر في المغرب، ليردّ على ضربات منافسيه العبّاسيين والأمويين والقرامطة الذين شكّكوا في نَسَبِه ونسبوه إلى أبناء القدّاح، إذ ينسبون للحسن بن الأعصم القرمطي الذي حارب المعزّ ولعنه على منابر دمشق أنّه قال: "هؤلاء من ولد القدّاح، كذّابون ممخرقون، أعداء الإسلام ونحن أعلم بهم، ومن عندنا خرج القدّاح"،[5] وقد كثر مَن شكّك وطعن في نسب الفاطميين، منهم عبد القاهر البغدادي، ومحمد بن مالك اليماني، وابن حزم الأندلسي، والأسفراييني صاحب "التبصير في علوم الدين"، وابن واصل، وابن تغري بردى، وابن الجوزي والنويري، والقلقشندي والسخاوي والسيوطي، وابن حجر في رفع الأصر، وابن عذاري في البيان، ومن المستشرقين دي غويه، ونيكلسون، ودوزي، وبراون.[6] ويعتقد

---

[1] ابن خلّكان، وفيات الأعيان. ج.2. ص. 200

[2] ن. م. ج.1. ص. 228. وهو الشريف بن عبد الله بن طباطبا. انظر ترجمته في نفس المصدر المذكور؛ الصفدي، الغيث المسجّم. (لبنان: دار الكتب العلميّة، 1975) ص. 220.

[3] حسين، في الأدب المصري. ص. 260. ابن طباطبا هو أبو القاسم أحمد بن محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كان عالمًا فاضلا، وإليه كانت نقابة الطالبيين في مصر، اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته فذكر ابن سعيد سنة 352هـ ونقل ابن خلّكان عن المسبِّحي أنّه توفيّ 345هـ وقال صاحب مطالع البدور أنّه توفيّ سنة 348هـ

[4] الأتابكي، النجوم الزاهرة. ج.4. ص. 124. نقلاً عن ابن خلّكان.

[5] ثابت بن قرّة، أخبار القرامطة. (تحقيق وجمع ودراسة سهيل زكار، ط.2. دمشق: دار حسّان، 1982) ص. 73.

[6] إحسان إلهي ظهير، الإسماعيليّة. (القاهرة: دار ابن حزم 2008) ص. 184-185.

ايفانوف أنّ رواية ابن رزّام التي نقلتها العديد من المصادر كالفهرست لابن النديم وغيره، كانت المصدر لكلٍّ من كتب بعد ذلك في الطعن على نَسَب الفاطميين.[1] أمّا ابن خلدون فيعتبر الطعن في نَسَب الخلفاء الفاطميينَ منَ "الأخبار الواهية"، وأنّ مَن طعن في نسبهم يعتمد في ذلك على أحاديث لُفِّقت للمستضعفين من خلفاء بني العبّاس تزلّفًا إليهم بالقدحِ في من ناصَبهم.[2]

ولعلّ عبارة المعزّ التي ذكرها المقريزي: "نحن ننتقل في الأصلاب الزكيّة والأرحام الطاهرة المرضيّة ... الجدّ الأوّل، والأب الأفضل، سيّد المسلمين وإمام النبيين أحمد ومحمّد ..."، تؤكِّدُ أنّ المعزّ كان يفتخر بنسبه، وكلّ هذه القصص مفتعلة لغاية في نفس السنيين.[3] ولعلّ مثل هذا التأريخ يوضّح لنا أبيات الخليفة الفاطمي الثاني في المغرب، الخليفة القائم التي نظمها مفتخرًا بنَسَبِه وبانتسابِه لعليٍّ وفاطمة:

أنـا ابـن رسـول اللـه جـدّي	إذا ذُكِـر الأقـوامُ عنـد التفاضـل
وجبريلُ مِنَّا حينَ قُمنا وعُصبة	إلى اللـه ندعـو عندَ ذِكـرِ التباهـلِ
أنـا ابـن رسـول اللـه والبيـت	أنا ابن علـيٍّ ذي التُقـى والفضـائلِ
وفاطمـة الزهـراء أمّـي ومـن بهـا	سـموتُ إلى العليـاءِ أعـلى المنـازِلِ[4]

إنّ المقارنة بين الموارد الفاطميّة وغير الفاطميّة تقودنا إلى فهمِ القصائد بعمقٍ، فلا نحلّل القصيدة فحسب، إنّما نعرف أهميتها ودورها ونحاول أن نبرّر أهميّة نظم الخلفاء للشّعر وأهميّة استقطابهم للشّعراء، فالمؤرِّخ الفاطمي إدريس عماد الدين في كتابه "تأريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب" يذكر حادثة الدّاعية أبي عبد اللـه الشّيعي "... الذي مهّد الطريق للمهدي للقدوم إلى المغرب ونشر دعوته، بعد أنْ مهّد السّبيل في المغرب لاستقبال المهدي، أرسل يبلغه بذلك ويستدعيه للحضور واستلام زمام الأمور هناك، حينها سار المهدي من دمشق إلى طبريا ثُمَّ إلى الرملة، وقد شهد الجميع ليلتها سقوط النجوم في سماء الرملة وسقوط الرجل الذي أرسله العبّاسيون لقتل المهدي عند رجلي المهدي والشروع بالبكاء، إنّ أبا عبد اللـه الشيعي تكبّد المخاطر

[1] Ivanov. *The Alleged of Ismāīlīsm*.p.3.

[2] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. المقدّمة. (ج.1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. 1900) ص. 20-21.

[3] النعمان، المجالس والمسايرات. (دار المنتظر 1996) ص. 121، كلام في أحوال الأئمّة: "يمدح فيه المعزّ أمير المؤمنين على نَسَبه أبي طالب وما عامَل به الناس من القَصرِ للحَقّ وترك المداهنة فيه".

[4] محمّد اليعلاوي، الأدب بإفريقية في العهد الفاطميّ. (ط.1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي 1986) ص. 96.

مِن أجل نشر الدّعوة بين قبائل البربر، لكنّه أفسد عمَله حين سلب السلطة وضيّقَ على المهدي بعد وصوله إلى سجلماسة واستتباب أمره، فحرّض المهدي عليه من يقتله، ولو كان هناك أدنى شكّ في نسب الفاطميين لأظهره أبو عبد الله الشيعي ذلك لشيوخ البربر قبل أن يقتلوه.[1] وهذه الحوادث المؤرّخة إنّما أتت للردّ على كلّ مصدرٍ سابقٍ يشكّك في نسب الفاطميين، إلا أنّ قلّتها تبرز أهميّة الشّعر كمصدر يمكن للباحث الاعتماد عليه عند معالجته قضايا الفاطميين التاريخيّة والاجتماعيّة والسياسيّة والعقائديّة، وذلك لكثرة التناقضات في المصادر المختلفة، إذ يذكر ابن كثير في "البداية والنهاية": "إنّ هذه الفئة الرّافضة ويقال لهم الإسماعيليّة لانتسابهم إلى إسماعيل الأعرج ابن جعفر الصّادق، ويقال لهم القرامطة نسبة إلى قرمط بن الأشعث. وإنّ زعيمهم اتّخذ اثني عشر نقيبًا، ويقال لهم الباطنيّة لأنّهم يظهرون الرفض ويبطنون الكفر المحض، ويقال الجرميّة والبابكيّة ويقال لهم المحمرّة نسبة إلى صبغ وجوههم بالحمرة كشعار مخالف للعباسيين الذين يلبسون السّواد".[2]

ومن المؤرّخين الذين أرّخوا في أواخر الدولة الفاطميّة وبعد زوالها المخزومي (ت. 585هـ/ 1189)[3] وابن مماتي (ت. 606/ 1234)،[4] والأزدي (ت.612هـ/ 1215) وابن الأثير الجَزَري (ت.630هـ/ 1233)[5] وأبو شامة المقدسي (665هـ/ 1267)[6] وابن سعيد المغربي (ت. 685هـ/ 1286)[7] وابن أيبك الدواداري (736هـ/ 1335)[8] وأهمّ من أرّخ للفاطميين من المتأخّرين هو تاج

---

[1] إدريس عماد الدين، تأريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب. ص. 149. ص171.

[2] ابن كثير، البداية والنهاية. ج.11 (اعتنى بهذه الطبعة ووثّقها عبد الرحمن اللاذقي، محمد غازي بيضون. بيروت: دار المعرفة، 1999. ص.66-67.

[3] عبدالله سراج الدين بن السيّد الرافعي المخزومي، كتاب صحيح الأخبار في نسب السادة الفاطميّة الأخيار. (القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، 1888).

[4] أسعد بن مماتي، لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة. (ت. نسيم مجلي، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب.2001).

[5] ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ. (ت. عبد الله القاضي، لبنان: دار الكتب العلميّة، 1987).

[6] عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحيّة. (ت. إبراهيم الزيبق، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1997).

[7] علي بن موسى ابن سعيد المغربي، النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة: القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب. (ت. حسين نصّار، القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1970).

[8] أبو بكر بن عبد الله أبو أيبك الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر. (القاهرة: قسم الدراسات الإسلاميّة بالمعهد الألماني للآثار، 1982-1992).

الدين ابن مُيَسَّر (ت. 677هـ/ 1278)[1] الذي كان مصدرًا أساسيًّا لكلّ من النُّوَيْري[2] والمقريـزي[3] وابن حَجَر العسقلاني (ت. 852هـ/1448)، كـما أنّ كتـاب "وفيّـات الأعيـان" لابـن خَلِّكـان (ت. 681هـ/1282)[4] مليء بفقرات عن تاريخ الفاطميين رغم أنّه معدّ للتّراجم. والقائمة طويلـة مـن أهمّها ابن خلدون (ت. 808هـ/1406)[5] والقلقشَنْدي (ت. 821هــ/1418) وأبـو المحاسـن ابـن تغْري بِردى (ت. 874هـ/1470)[6] وغيرهم.

اعتماد المصادر التّاريخيّة القديمة، الفاطميّة وغير الفاطميّة يوضّح لنا الأبيات والمعاني المبهمة في بعض القصائد، فنستوعب أسماء الشّخصيّات المذكورة في القصيدة، وأسماء الأمـاكن، والأحـداث المؤرّخَة شعريًّا (مثلا حادثة نهب حلب التي ذكرها ابن هانئ الأندلسي في قصيدةٍ مدحٍ للمعـزّ، التي ستتناولها الدراسة في الفصـول القادمـة)، وبهـذا نملـك الأدوات التـي تسـاعدنا عـلى فهـم وظيفة القصيدة وأسباب نظمها ومناسبتها لتشكّل منطلَقًا نحو تحليل صحيح وافٍ.

1.2.2. الدّراسات والأبحاث التّاريخيّة الحديثة:

تُقسم الدّراسات التّاريخيّة الحديثة إلى قسميْن رئيسيّيْن؛ المخطوطات التـي حُقّقـتْ مـن جهـة؛ تاريخيّة وعقائديّة، والدّراسات الجديدة العربيّة والأجنبيّة من جهة ثانيـة، وتُقسَـم بـدورها إلى مؤيِّدة ومعارِضة.

لقد ذكرتُ سابقًا اهتمام بعض الباحثين بإخراج المخطوطـات مـن خزائنهـا، وقـد فتحـوا بـذلك عهـدًا جديـدًا مــن التّعامـل مـع الفـاطميين، ونشـطت حركـة كبـيرة في تحقيـق العديـد مـن المخطوطات، مثل "عيون الأخبار" لعماد الـدين إدريـس،[7] "كتـاب سرائـر النطقـاء" لجعفـر بـن

---

[1] ابن ميسر تاج الدين محمد بن علي، المنتقى من أخبار مصر. (ت. أيمن فؤاد سيّد، القـاهرة: المعهـد العلمـي الفرنسي للآثار الشرقيّة، 1981).

[2] شهاب الدين ابـن عبـد الوهـاب النـويري، نهايـة الأرب في فنـون الأدب. (القـاهرة: وزارة الثقافـة والإرشـاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1963-1998).

[3] أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. (ت. أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسسة الفرقـان للتراث الإسلامي، 2002).

[4] ابن خلكان، وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. (ت. يوسف طويل ومريم طويل، لبنان: دار الكتـب العلميّـة 1998).

[5] عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون.

[6] ابن تغري بردي أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقـاهرة. (لبنـان: دار الكتـب العلميّـة، 1992).

[7] إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. (ت. محمد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي 1985).

منصور اليمن (ت. 612هـ)[1] حقّقه الباحث الإسماعيلي مصطفى غالب سنة 1984، وللأزدي حقّق علي عمر كتاب "أخبار الدول المنقطعة"[2] سنة 2002. كذلك حُقّقتْ كتب ابن الجوزي "عجائب البدائع" و"مرآة الزمان في تاريخ الأعيان"،[3] أمّا كتاب "فضائل مصر وأخبارها"[4] فإنّ محقّق النّسخة علي عمر 2002، يرى أنّ الكتاب نُسِب خطأ لابن زولاق (ت. 386هـ)، ومن الكتب المهمّة التي حُقّقت "كنز الدّرر وجامع الغرر "للدواداري" (736هـ)، و"عقد الجمان في تاريخ أهل الزّمان"[5] لبدر الدين العيني. و"بدائع الدّهور في وقائع الدّهور"[6] لابن إياس وربّما كان لتحقيق كتب القاضي النعمان بن حيّون (ت. 363هـ/973م) قاضي قضاة الفاطميين بالغ الأثر في الحركة التاريخيّة التّجديديّة مثل كتاب "المجالس والمسايرات"[7] و"افتتاح الدّعوة"،[8] وكتب المقريزي "اتّعاظ الحنفا"،[9] "الخطط"، "المقفّى الكبير"،[10] و"المواعظ والاعتبار"[11] التي اعتُبِرت من أصدق المصادر التّاريخيّة وأشملها وأوسعها، وغيرها العديد من المخطوطات التي غيّرت اتّجاه الباحثين والمؤرّخين وجعلتهم لا يعيدون النّظر فحسب في التاريخ الفاطمي، بل ساعدتهم على كتابة تأريخ فاطميّ جديد. يشير أيمن فؤاد السّيّد في كتابه "الدّولة الفاطميّة في مصر- تفسير جديد" 1992، إلى حقائق هامّة تستوقف باحث الأدب كما تستوقف باحث التّاريخ، فهو يقول:

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. (ت. مصطفى غالب، لبنان: دار الأندلس 1984).

[2] الأزدي علي بن ظافر، أخبار الدول المنقطعة: دراسة تحليليّة للقسم الخاص بالفاطميين. (ت. علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2001).

[3] سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. (ت. جنان جليل الهموندي، بغداد: الدار الوطنية، 1990).

[4] ابن زولاق الحسن بن إبراهيم، تاريخ مصر وفضائلها. (ت. علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2002).

[5] بدر الدين العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان. (ت. عبد الرازق الطنطاوي القرموط، القاهرة: الزهراء للإعلام العر بي، 1989).

[6] ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور. (ت. محمد مصطفى، القاهرة: عيسى الباب الحلبي، 1960-1961).

[7] النعمان بن محمد، المجالس والمسايرات. (ت. الحبيب الفقي ومحمد اليعلاوي وإبراهيم شبوح، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997).

[8] النعمان بن محمد، افتتاح الدعوة. (لبنان: دار الأضواء، 1960).

[9] تقي الدين أحمد بن علي المقريزي، اتعاظ الحنفا بأحبار الأئمة الفاطميين الخلفا. (ت. جمال الدين الشيّال، القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1973).

[10] أحمد بن علي المقريزي، كتاب المقفى الكبير. (ت. محمد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1991).

[11] أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. (ت. أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002).

"فنستطيع القول إنّ الجيش الفاطمي لم يُختبَر على الإطلاق بعد فتح مصر والشّام وحرب القرامطة، ولم يدخل هذا الجيش في أيّة مواجهة حقيقيّة خارج حدود مصر، فقد جاء هذا الامتداد والتوسّع الذي حقّقته الدولة عن طريق الدّعاة والدّعاية الدّينيّة والسّياسيّة"،[1] إنّ مثل هذه المعطيات تعني الكثير لباحث الشّعر الفاطمي، لأنّ الدّعاة الذين عملوا دينيّا على اتّساع قاعدة الدّولة استخدموا الشّعر التعليمي لتوسيع حدود دولتهم، أهمّهم داعي دعاة الفاطميين المؤيّد في الدّين الشيرازي وله ديوان شِعر ستتطرّق إليه هذه الدّراسة.

ومثل هذه التّصريحات تدعنا نتساءل: هل هناك دولة غير الفاطميّة حاربت بالكلمة لنشر دعوتها وتوسيع رقعة حدودها؟ وما هو دور الشّعر وطبيعته في الدّولة الفاطميّة؟

ولنثبت أهميّة الجانب التّاريخي في بحثنا نقرأ ما قاله السيّد في نفس الكتاب:[2]

"وإذا كانت الدّولة الفاطميّة دولة ثيؤوقراطيّة ذات إيديولوجيّة خاصّة هدفها بسط نفوذها وسيادتها على كلّ الأراضي الإسلاميّة، فمع ذلك لا نجد واحدًا من خلفائهم أدّى فريضة الحج رغم حرصهم الشّديد على إقامة الدّعوة لهم على منابر مكّة والمدينة، وإنّما وجّهوا اهتمامهم إلى إحياء بعض المظاهر الإسلاميّة بفخامة داخل عاصمة ملكهم"، ما يهمّ باحث الشّعر في مثل هذه الحقيقة هو استنتاج حقائق جديدة من تلك القصائد التي نظمها الشّعراء في المواسم والأعياد، فهل كان هناك فرق بين شاعرٍ فاطميّ كتب عن موسم الحج وبين شاعر مصريّ عاديّ عاش عند الفاطميين؟ وهل ذكرت هذه القصائد أسباب عدم التّوجّه إلى الحج؟ وهل خفيَ على هؤلاء المؤرّخين وغيرهم، عقيدة الفاطميين، التي تعتبر الكعبة في ظاهرها ما يراه النّاس، وفي الباطن "تعني التّوجّه للنّبيّ، من أجل نقاوة النّفس، وطهارة الضّمير، ولمّا كان للكعبة باب فإنّ الإمام هو هذا الباب الموصل للنبيّ، والأنهار التي في الجنة هي العلم الحاصل للمتعلّمين على تفاضل مراتبهم"؟[3]

إذا تابعنا مع هذا المؤرّخ وحده نجد حقائق تجعلنا نغيّر مفاهيم ثابتة كما حصل في دراستي السّابقة "قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعزّ"[4] فقد ذكر أيمن السيّد[5] بأنّ الأمير تميم بن المعزّ الشّاعر أشرف على بناء القصور والاستراحات والآبار بين المغرب ومصر تمهيدًا لاحتلالها،

[1] أيمن السّيّد، الدّولة الفاطميّة تفسير جديد. ص.71 .

[2] ن.م. ص. 17.

[3] علي نوح، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر. (دمشق: دار الينابيع، 1994) ص.89.

[4] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان تميم. جامعة حيفا، 2004.

[5] أيمن السيد، الدولة الفاطمية تفسير جديد. ص. 71.

وبذلك يكون قد فنّدَ ما ذكره الجَوْذَري (ت 370هـ/980) في سيرة جَوْذر[1] بأنّ تميمًا تآمر ضد والده وضدّ القصر لقلب نظام الحكم ولم يُعهد إليه بأيّ عمل في الدّولة. مثل هذه المفارقات تدع المجال للباحث للبحث عن الحقيقة السّياسيّة والتّاريخيّة من خلال القصيدة وليس العكس كمّا هو متّبع، ممّا قد يجرّه للعديد من القراءات الجديدة التي لم يسبقه إليها باحث عزَلَ التاريخ عن قائمة مصادرهِ.

من أهمّ باحثي الموارد الفاطميّة في العصر الحديث المستشرق الفرنسي دي ساسي والروسي إيفانوف وفرهاد دفتري وهارلم هاينز وبرنارد لويس وشتيرن ومادلونج ولويس ماسينيون ودي لاسي أوليري وهنري كوربان ووستنفلد وجاستون فييت وتياري بيانكي ويعقوب ليف وبولا سوندرز وأس.د. جويتين ومئير بار آشر وجمال الدّين الشّيال الذي حقّق الوثائق الفاطميّة وحسين وعباس همداني والمصري محمّد كامل حسين وحسن إبراهيم حسن وجمال سرور وأيمن السّيّد وعبد المنعم ماجد وعلي نوح ومن الإسماعيليين عارف تامر ومصطفى غالب وآخرين.

لكنّه لا يمكننا أنْ ننسى المصادر التّاريخيّة الحديثة المعارضة للفاطميين وعلى رأسها كتاب "الدعوى الفاطميّة" الذي يؤكّد إنّ أصل الدعوة رجل يهودي عاش في "السّلميّة" ويدعى ميمون القداح بن ديصان وقد أظهر إسلامه فتقرّب إلى الإمام عبد اللـه الرّضا وأصبح له شأن كبير وسط الدّعوة الإماميّة، وطلب ميمون من أبنائه أن يطلقوا على أولادهم أسماء أبناء محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق، فتشابهت الأسماء بين الأسرتين.[2] وكتاب "الفاطميّة دولة التّفاريح والتّباريح"،[3] أمّا هاشم عثمان فناقضهم وكتب كتاب "الإسماعيليّة بين الحقائق والأباطيل" تقديم عارف تامر.[4] وهكذا على الباحث ألاّ ينحاز، بل أن يقرأ القصائد على ضوء ما يجده في كلّ تلك المصادر ليُظهر الحقّ من الباطل، وليقرأ القصائد بنفس المفهوم الذي كُتبت من أجله وبه.

---

[1] أبو علي العزيزي الجوذري، سيرة الأستاذ جوذر. (ت. محمد كامل حسين و محمد شعيرة. مصر: دار الفكر العربي، 1955) ص. 64؛ ص. 99-100. (التعليق رقم 69، ص. 171)، (والتعليق رقم 125، ص. 185).

[2] أحمس حسن صبحي، الدعوى الفاطميّة. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005) نقلا عن محمد رجب، الدولة العبيدية الفاطمية، ص.6.

[3] جمال بدوي، الفاطميّة دولة التّفاريح والتّباريح. (ط.1؛ القاهرة: دار الشّروق، 2008).

[4] هاشم عثمان، الإسماعيليّة بين الحقائق والأباطيل. (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1998).

1.2.3. الدّراسات الأدبيّة: الدّراسات الأدبيّة التي يعتمدها البحث متنوّعة منها:

- الدّواوين مطبوعة ومخطوطة وأبيات متفرّقة في الكتب.

- الدّراسات الأدبيّة العربيّة والغربيّة وتقسم إلى قسمين؛ دراسات اعتنت بالشّعر الفاطمي، ودراسات في مجال اللغة والأسلوب والبلاغة والنّقد الشّعري.[1]

- الدّراسات الاجتماعية والرّسائل العلميّة الجامعيّة.

1.2.3.1. مصادر الشّعر الأوليّة: المصادر الأوليّة الموجودة بين أيدينا حديثة العهد، فقد وُجِدَتْ وحُقّقتْ في النّصف الثاني من القرن العشرين، وهي ليست بالكثيرة، رغم كثرة الشّعراء في الدّولة الفاطميّة:

اسم الشّاعر	القرن	البلد	الإقامة
1. أبو الرقعمق الأنطاكي	ت 399ه	أنطاكيا	مصر
2. ابن وكيع التنّيسي	ت 393ه	تنّيس	مصر
3. تميم بن المعزّ	ت 374ه	المغرب	مصر
4. الرسيّون	القرن الرابع	مصر	مصر
5. الشريف العُقيلي	القرن الرابع	الفسطاط	مصر
6. ابن أبي الجوع	القرن الرابع	مصر	الشام/مصر
7. أبو الفتح ابن الفَيني	ت 415ه	مصر	مصر
8. ابن رشدين أبو علي صالح	القرن الرابع	مصر	الشام/مصر
9. الرقيق القَيرواني	ت 425ه	قيروان	مصر
10. صريع الدلاء البغدادي	ت 412ه	بغداد	القاهرة
11. أبو هريرة ابن أبي العصام	القرن الرابع	مصر	مصر
12. ظافر الحدّاد	ت 529ه	الإسكندرية	القاهرة/الإسكندرية
13. ابن مكنسة	ت 500ه	الإسكندريّة	القاهرة/الإسكندريّة
14. التُّهامي - أبو الحسن	ت 416ه	اليمن/تُهامة	دمشق/الرملة/مصر
15. المؤيّد في الدين داعي الدعاة	ت 470ه	شيراز/العراق	مصر
16. ابن قلاقس	ت 532ه	الإسكندريّة	مصر

[1] يتمّ التوسّع في طرح هذه المراجع في هذا المبحث، وذلك في دراسة مناظير ومناهج بحث الشّعر الفاطمي.

17. محمّد بن سلطان (ابن حيّوس)	ت 473ه	الشام	دمشق/حلب/القاهرة
18. ابن سنان الخفاجي	ت 466ه	حلب	الشام
19. ابن الخيّاط الدمشقي	ت 517ه	دمشق	دمشق
20. إبراهيم الغزّي	ت 524ه	غزّة	دمشق
21. التُّجيبي	ت 438ه	القيروان/المهدية	مصر/صقلية(المغرب)
22. ابن القطّاع الصقلي	ت 515ه	صقلية	الفسطاط/القاهرة
23. أمية بن أبي الصّلت الداني	ت 529ه	دانية/الأندلس	المهدية/القيروان الإسكندرية/ صقلية
24. مجبر الصقلّي	ت 540ه	صقلية	مصر
25. حسين بن زيد الأنصاري	القرن السادس	مصر	مصر
26. داود بن مقدّم بن ظفر المحلّي	القرن السادس	مصر	مصر
27. ابن أبي البشائر	القرن السادس	صقلية	مصر
28. طلائع بن رُزَّيك	ت 556ه	أرمينيا	مصر
29. أسامة بن منقذ	ت 584ه	شيزر/الشام	القاهرة
30. القاضي الرّشيد بن الزّبير	ت 569ه	أسوان/مصر	اليمن (سفيرا) مصر
31. المهذّب بن الزّبير	ت 561ه	أسوان	مصر
32. عُمارة اليمني	ت 569ه	اليمن	مكة/مصر
33. القاضي الجليس ابن الحبّاب	ت 561ه	من نسل الأغالبة في أفريقية- مصر	
34. السلطان الخطّاب	القرن 6/5	اليمن	اليمن
35. ابن حيّوس	ت 473ه	الشّام	الشام

وغيرهم من الشّعراء الكثيرين الذين عاشوا في العصر الفاطمي وتنوَّعت البيئة الجغرافيّة والاجتماعيّة التي أتوا منها، فهل ثمّة علاقة بين الشّعر وبين المهاد الثقافي للشاعر؟[1]

من الشرق: اليمن، العراق، الشام، شيراز، شيزر، أرمينيا.

من الغرب: الأندلس، صقلية، القيروان والمهدية (المغرب)

[1] أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشّعر (1960). ص. 296: "وإذا تقاربت الديار تقاربت الأفكار، ولهذا قالت الشّعراء: الشّعر محجّةٌ يقع فيها الحافرُ على الحافر".

من مصر: أسوان، الإسكندريّة، الفسطاط والقاهرة.

إنّ هذا الالتقاء الحضاري وَلَّد جوًّا شعريًّا مختلفًا، إذ انعكست الثقافات المختلفة وأثّرَت وتأثّرت بالبيئة المصريّة.[1]

عدا عن الخلفاء والملوك والوزراء الذين مُدحوا[2] والذين كتبوا الشّعر أو نُسبت إليهم بعض القصائد.[3] من الشعراء الفاطميين من سكن القدس والشام ومنهم من سكن مصر،[4] ومنهم من رحل منها إلى صقلية والأندلس أو بالعكس، ومن الشعراء الفاطميين من كان في اليمن والأحساء،[5] ومن الجدير ذكره أنّ هذه القائمة تختلف بين باحث وآخر، فمنهم من يضيف إليها المعرّي والمتنبي، ومنهم من يأخذنا نحو الفرزدق في مدحه لزين العابدين.

لكن ككلّ دولة، وككلّ فترة تاريخيّة، نتوقّع أن تختلف موضوعات الشّعر بين شاعر وآخر،[6] وذلك لاختلاف انتمائه الجغرافي والعقائدي الديني، وتختصّ هذه الدّراسة بالشّعر الفاطمي العادي الذي يحمل معاني دينيّة مبطّنة ويُقرأ على وجهَيْن، وبالشّعر العقائدي. لذلك ارتأيت ذِكر العديد من الشعراء وموضوعات شعرهم في هذه المقدّمة، حتى لا يظنّ قارئ هذا البحث أنّ الشعر الفاطمي اقتصر على نوعيّة القصائد التي بحثتْها الدراسة، أو على الشّعراء الذين أورد البحث من شِعرهم عيّنات لإثبات مقولته ونظريّته الجديدة، إذ نجد مثلا أنّ العقائد الفاطميّة اثّرت في معظم الشّعراء الذين ظهروا في بلاط الأئمة، خاصّةً في عهد ضعفهم

---

[1] P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Leuven.1995.

[2] Mark R. Cohen; Sasson Somech, "In the Court of Ya'qub Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish Quartely Review*, New Ser, v. 80, No3/4. (Jan- Apr., 1990). Pp. 283-314.

[3] جبّور، جبرائيل، الملوك الشّعراء. (ط.1؛ بيروت: دار الآفاق. 1981).

[4] أحمد امين، ظهر الإسلام. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969). ص. 205: "وفي الحقّ أنّ الشّعر في العهد الفاطمي في مصر كان أوّل شعر مصري قيّم من عهد فتح العرب لمصر، إذ كان قبل ذلك ليس له قيمة إلا للوافدين على مصر من الخارج، أمّا شعر المصريين أنفسهم فكان محاولات أوّليّة، حتى إذا جاء الفاطميّون جاء الشّعر وجاد".

[5] انظر كتاب محمد صالح الشيخ كاظم المطر. روائع الأدب الفاطمي في الأحساء. (دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر 2005).

[6] Smoor,"Wine, Love and Praise". p.98: Al-Mu'ayyad's sharp criticisms of Tamim's poem of praise for Imam chaliph al-Aziz was formulated no more than 100 years after Tamim's poem had been written. It seems that the whole atmosphere of the Fatimid court had changed in the intervening period.

وسطوة وزرائهم، ففي عهد انتقال مركز الدّعوة إلى اليمن ودخول الأئمة دور الستر الثاني، كان الحافظ والظافر والفائز والعاضد آخر ملوك الفاطميين، يحكمون نيابةً عن الإمام المستتر، ولكنّ الشّعراء أغدقوا عليهم صفات الأئمة، فالشاعر الشريف أبو الحسن علي بن محمد الأخفش شاعر الآمر والحافظ، مدح الحافظ قائلا:

صِرف جريال جرى تحريمها	من يرى الحافظ فردًا صمدا
بَشَرٌ في العين إلا أنّه	مِن طريق العقل نور وهدى
جلّ أن تدركه أعيننا	وتعالى أن نراه جسدا
فهو في التسبيح زلفى راكع	سمع الله به من حمدا
تدرك الأفكار فيه بانيا	كاد من إجلاله أن يعبدا[1]

تحمل الأبيات السّابقة معاني تضع الحافظ في منزلة الله؛ "الفرد، الصمد، تعالى أن نراه جسدا، كاد أن يُعبدا" والقارئ العادي الذي لا يعرف تأويل الفاطميين، ونظريّاتهم في العبادة، وفلسفتهم في العقيدة، يظنّ هذه القصيدة ضربًا من المغالاة،[2] والشاعر كافرًا. نرى أنّ المهاد الثقافي للشّاعر والمبدأ الذي اعتنقه لم يكونا عائقًا أمام مدح الأئمة بكلماتٍ تحمل المعاني الباطنيّة، فها هو الشّاعر الحسين بن عبد الله المعروف بأبي حصينة المعرّي (مِهاده معرّة النعمان، ت.457هـ) أوفد إلى المستنصر بالله ومدحه بقصيدة منها:

ظَهَرَ الهدى وتجمّلَ الإسلامُ	وابنُ الرسولِ خليفةٌ وإمامُ
مستنصرٌ بالله ليس يفوته	طلبٌ ولا يعتاص عنه مرام
حاط العباد وبات يسهر عينه	وعيون سكان البلاد تنام
قصر الإمامِ أبي تميمٍ كعبةٌ	ويمينه ركنٌ لها ومقامُ[3]

نجد اختلافًا في استعمال المعاني الباطنيّة، مرجعه مِهاد الشّاعر من جهة، ومدى معرفته بالعلم الباطن، وعلى ما يبدو، فإنّه كان يقول في مقولات الباطن بشكلٍ سطحيّ؛ لأنّ الفاطميين اعتبروا الإمام نفسه هو ممثول الكعبة، لذلك كانوا يحجّون نحو الإمام لا نحو

---

[1] محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة. (القاهرة: دار الفكر العربي،1963. ط.2.) ص. 184. نقلا عن الخريدة ورقة 142 ب.

[2] P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras.* Leuven.1995.pp.142.

[3] ياقوت الحموي، معجم الأدباء. ج.10.ص.90. (طبعة الرفاعي).

الكعبة، بينما يعتبر الشاعر في قصيدتنا قصر الإمام هو المحجّة، وهذا يشير إلى عدّة مستويات تعاملت مع الباطن، والمثل والممثول في الشّعر الفاطمي.

ولعلّ ما قاله عمارة، الذي لم يثبت انتماؤه الديني وتشيّعه، في العاضد هو أصدق مثال لهؤلاء الشعراء الوافدين:

ولاؤُكَ دَيْنٌ في الرّقابِ وَديْنُ	وودُّكَ حصنٌ في المعاد حصينُ
وحبُّكَ مفروضٌ على كلّ مسلمٍ	يقول بحبّ المصطفى ويدين[1]

وعندما وصل مصر سفيراً عن مكّة وكان خليفتها حينئذٍ الفائز ابن الظافر ووزيره الملك الصالح طلائع بن رزِّيك، قال عمارة اليمني في حضرتهما قصيدته العصماء المشهورة ومنها:

الحمد للعيس بعد العزم والهمم	حمدًا يقوم بما أولت من النعم
قربن بعد مزار العزّ من نظري	حتى رأيتُ إمامَ العصر من أمم
ورحن من كعبة البطحاء والحرم	وفدًا إلى كعبة المعروف والكرم
فهل درى البيت أني بعد فرقته	ما سرت من حرم إلّا إلى حرم
حيث الخلافة مضروب سرادقها	بين النقيضين من عفو ومن نقم
وللإمامة أنوار مقدّسة	تجلو البغيضين من ظُلمٍ ومن ظلَم
وللنبوّة آيات تنصّ لنا	على الحقيقين من حُكْمٍ ومن حِكَمِ[2]

هل يمكننا اعتبار مدح الشاعر عمارة اليمني للإمام الفائز نوعًا من المغالاة؟ فهو يوازي ويساوي بين الكعبة والإمام، فقد رأى إمام الزمان كما زار مزار العزّ ورآه بأمّ عينه، وقد انتقل من كعبة البطحاء والحرم، من الكعبة المجسّمة بناء مقدّسًا، إلى الكعبة الثانية، كعبة المعروف والكرم، الكعبة المجسّمة جسديًّا، فهل يستوعب قارئ هذه الأبيات بأنّه لا يقصد بالكعبة الثانية أرض القاهرة، إنّما الإمام الفائز؟ لكنّ البيت الأخير أعلاه يُرينا الحقائق التي خفيت على عمارة في بداية وجوده في مصر، إلاّ أنّ كتب التأريخ تذكر أن الشاعر قضى وقتا طويلا في بلاط الملك الصالح بن رزيك، وكان يحضر مجالس التأويل، وقد دعاه الملك لاعتناق المذهب الفاطمي قائلا له:

---

[1] عمارة اليمني، الديوان. (دمشق 2000) ص. 958؛ النكت العصرية. (تحقيق هرتويغ درنبرغ، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2. 1991.) ص. 362.

[2] ذو النون المصري، عمارة اليمني. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1966) ص.43.

قــل للفقيــه عــمارة يــا خـــير مـــن	أضـــحى يؤلـــف خطبـــة وخطابـــا
اقبــل نصــيحة مــن دعــاك إلى الهــدى	قــل "حطــة" وادخــل إلينــا "البابــا"
تلـــقَ الأمَّــة شـــافعين ولا تجـــد	إلاّ لـــــدينا سُـــــنّة وكتابـــــا[1]

يعتمد الملك الصالح على الحديث النبوي "أنا مدينة العلم وعليّ بابها"، وعـلى أنّ "البـاب" هـو رتبة داعي الدعاة، لذا يطلـب مـن عـمارة اليمنـي أن يـدخل في الـدعوة الفاطميّـة.[2] ونجـد في المقابل أنّ الأبيات التي رثى بها عمارةُ الملك الصالح ن تدلّ دلالة واضحة على مدى تـأثّر عـمارة بالعقائد ومعرفته بدقائق الدعوة وأسرارها:

لا تعجــبن لقــدار ناقــة صــالح	فلكــلّ عصـــرٍ صــالحٌ وقـــدار
أحللـــتَ دار كرامـــة لا تـــنقضي	أبـــدًا وحـــلّ بقاتليـــك بـــوار[3]

نفهم من تلك الأبيات أنّ عمارة كان يعرف خبايا التأويل، فناقة صـالح التـي ذُكـرت في القـرآن، تؤوّل على "حجّة" صالح،[4] وكذلك كان الوزير ابن رزّيـك، الملـك الصـالح حجّـة الخليفـة الفـائز، ويتحدّث عمارة عن الأدوار؛ فلكلّ عصر "صالح" من نبي أو إمام، ولكلّ عصرٍ "ناقة صـالح"، أي حجّة للإمام. وقد خصّصت هـذه الدراسـة بابًـا لدراسـة القصـائد الخاصّـة بالأنبيـاء وبتسلسـل الأدوار والأكوار. وقضيّة حجّة الأنبياء والعهد وما إلى ذلك.[5]

ولنقرأ أبيات ابن حيّوس (الشاميّ)، التي تؤكّد فهم الشّعراء للمعاني الفاطميّة، وتأثّرهم فيها:

وخُصّ بـالشّرف المحـضِ الـذي ارتفعـت	لـــه النـــواظر والنـــور الـــذي بهـــرا

---

[1] عمارة اليمني، النكت العصرية. ص. 45.

[2] انظر الملحق رقم 6 تدريج الرتب الفاطميّة، والحدود العلوية والسفليّة. أو انظر النعمان بن محمـد، تأويـل الدعائم. (ت. محمد حسن الأعظمي، ج.1. مصر: دار المعارف 1967) ص. 39-41.

[3] عمارة اليمني، النكت العصرية. ص. 69.

[4] P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras.* Uitgeverij Peeters, Leuven, 1995. p.151.

[5] المؤيد، المجالس المؤيديّة، المائة الأولى. ص.102: "إنّ الأنبياء والقصص المشتمل عليها كتابه العزيز هي أخبار وآثار، وأنّ المنفوع منها ذكـرى واعتبـار، وقـال الأمّـة الصـادقون: بـل ينبغـي أن يجـري في مضـمار شريعـة الرسول، ما جرى في الشرائع المتقدمة مثلا بمثل، واستدلوا بقوله: ((لتسـلكن سـبل الامـم قـبلكم باعًـا بـباع وذراعًا بذراع حتى لو دخلوا خشرم دبر لدخلتموه))، وقوله (ص) :"كانت في أمّتي ما كان من بني إسرائيـل جذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، حتى لو دخلوا حجر ضب لـدخلتموه". وقـال القـائلون: سـمي القصـص قصصًا لأنّ بعضه يتبع بعضًا يدلّ عليه قوله سبحانه: "وقالت لأخته قصّيه" يعني اتبعيه.

نــور النبــيّ الــذي مــا زال منــتقِلا فــيمن دعــا ظــاهرًا مــنهم ومســترا[1]

ما تثبته هذه الأبيات إنّ استعمال الكلمات بمفهومها العقائدي التأويلي، لم يكن حصرًا على من عاش في الدولة الفاطميّة في مصر فقط، بل نجده احتلّ حيّزًا كبيرًا من مساحة الدول التي انتشر فيها الدعاة الفاطميّون الإسماعيليّون. نستنتج من مثل هذه الأبيات أنّ اللغة العقائديّة كانت مشتركة نوعًا ما، واتّفقوا على المصطلحات الأساسيّة فيها على امتداد انتشار الدعوة الفاطميّة.

1.2.3.2. الدواوين:

- ديوان تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي(337-374هـ): نسختان واحدة بتحقيق الأعظمي 1970،[2] والثّانية لا تختلف إلاّ ببعض الإضافات في نهاية الديوان بتحقيق محمد حسين كامل 1996،[3] وأبيات غير موجودة في الدّيوان وموجودة في الدّراسات الجامعيّة[4] وكتب التّاريخ.
- ديوان ابن هانئ الأندلسي (320-362هـ): طُبع ديوان هذا الشّاعر أكثر من مرّة.[5] سيعتمد البحث شرح اليعلاوي 1995، بالاستعانة بباقي الشّروح عند الحاجة، خاصّة زاهد علي "تبيين المعاني"، إذ يذكر اليعلاوي في مقدّمة ديوانه بأنه لا يدّعي أنّ طبعته تفي بالشّرح، لأنّ الغوامض في هذا الشّعر تبقى كثيرة، ليست العقائديّة منها لأنّه استعان على شرحها بكتب القاضي النعمان والداعي إدريس والكرماني وشعر تميم وجعفر بن المنصور وبحوث المعاصرين مثل الحبيب الفقي وهنري كوربان وبرنارد لويس إلاّ أنّ "الصعوبة في تراكم الغريب في لغة الشّاعر، بل في شغفه باللفظ العويص والكلمة المتروكة المهجورة، والمفردة الملتبسة التي تحتمل أكثر من معنى... مباهاة ومفاخرة من شاعر مغربي إزاء نظرائه في الشّرق كأنّه يقول لهم:"انظرونا في أقلّ من قرنين استوعبنا الأصمعيّات والحماسة والمفضليّات وشعر هذيل وكتب الإبل والخيل والنقائض والأيّام فصرنا قادرين على أن نبذّكم في ميدانكم ونباريكم في ساحتكم" ولنا مثال في القصيدة رقم 42 التي يتعرّض فيها لديوان معاصره الكبير أبي الطيّب المتنبّي فيقول:

[1] ابن حيّوس، الديوان. (تحقيق خليل مردم بك، (بيروت: دار صادر،)1984) ص. 285.

[2] تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي، الديوان. (تحقيق محمد حسن الأعظمي، بيروت: دار الثقافة، 1970).

[3] تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي، الدّيوان. (تحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار الثقافة، 1996).

[4] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشّاعر تميم بن المعزّ. (جامعة حيفا، 2004).

[5] محمّد بن هانئ الأندلسي، الدّيوان. (شرح كرم البستاني، بيروت: دار صادر1964)؛ (تحقيق وشرح محمّد اليعلاوي، تونس: دار الغرب الإسلامي، 1995)؛ شرح أنطوان نعيم، (بيروت: دار الجيل، 1996). شرح عمر فاروق الطّباع، (بيروت: شركة دار الأرقم 1998).

مهــلاّ! فــلا المتنبّــي بــالنبيّ، ولا أعــدّ أمثالــه في شــعره ســوَرا"[1]

- ديوان ابن وكيع التّنّيسيّ الحسن بن علي الضّبيّ (ت.393هـ): أورد الثّعالبي لهذا الشّاعر كميّة كبيرة من الأبيات، وذكر ابن خَلِّكان ديوانه وكذلك ابن شاكر الكتبي في "عيون التّاريخ"، وفي الوافي بالوفيّات، جمع حسين نصّار 630 بيتًا في كتابه "ابن وكيع شاعر الزّهر والخمر"[2] وأضاف هلال ناجي أكثر من 300 بيتٍ من مخطوط "عذر الخليع بشعر ابن وكيع" دار الكتب الوطنيّة في تونس برقم 8243، وجمع أكثر من 300 بيتٍ من المصادر التّاريخيّة المختلفة وأصدر كلّ الأبيات في "ديوان الحسن بن علي الضبيّ" عن دار الجيل 1991.[3] ومن الجدير بالذّكر أنّ هذا الشّاعر اشتهر بكتابه عن سرقات المتنبّي "كتاب المنصف للسّارق والمسروق".[4]
- ديوان الشّريف العقيلي (المائة الرّابعة): لم تتطرّق كتب التأريخ لترجمة هذا الشاعر، فقد اقتصر الأصفهاني صاحب "الخريدة" ترجمة الشّاعر على هذه الكلمة:"من ولد عُقيب بن أبي طالب، من أهل مصر"[5] وذكر له نماذج عابرة من شعره. وأثبت له ابن سعيد في كتابه "المُغرِب" قطعةً كبيرةً من شعره وذكر الأرجوزة الطويلة التي ناقض فيها ابن المعتزّ،[6] كذلك ذكر الصفدي الأرجوزة مع ملاحظات شكليّة وفنيّة حولها، أمّا ابن شاكر في كتابه "فوات الوفيّات" فقد ذكر نماذج بين البيتين والخمسة دون أن يُعَلّق مُستحسنًا أو مُستهجنًا. وفي "يتيمة الدهر" اكتفى الثعالبي بذكر لقَبِه وكنيته دون اسمه وأورد له أبياتًا في الصبح والشراب ومجالس الأنس والطرب. وقد اعتمد زكي المحاسني محقق الديوان على نسخةٍ مخطوطة في مكتبة الإسكوريال وعلى نسخة مكتبة الفتيان في القدس.[7]
- ديوان ابن قلاقس:[8] أبو الفتوح نصر الله بن عبد الله اللَخمي الإسكندري الملقّب بالقاضي الأعزّ، وُلد سنة 532هـ اشتغل بالتجارة وتنقّل بين مصر وصقلية واليمن. له العديد من المنتجات الأدبيّة المذكورة في كتب التأريخ وكلّها مفقودة. جمع له ابن نباتة ديوانًا مجزوءًا 1934 بيتًا،

---

[1] محمّد بن هانئ الأندلسي، الديوان. المقدّمة، ص. 9-10، (تحقيق اليعلاوي، 1995).

[2] حسين نصّار، ابن وكيع شاعر الزّهر والخمر. مصر 1962.

[3] الحسن بن علي الضّبيّ الشّهير بابن وكيع التّنّيسيّ، الدّيوان. (تحقيق هلال ناجي، ط.1. دار الجيل 1991).

[4] ابن وكيع التنيسيّ، المنصف في الدّلالات على سرقات المتنبّي. دراسة وتحقيق، حمودي زين الدين المشهداني، (بيروت: عالم الكتب 1993).

[5] الأصفهاني، الخريدة. قسم شعراء مصر. تحقيق إحسان عبّاس، ج. 2. ص. 62

[6] ابن سعيد الأندلسي، المُغرب في حلي المغرب. نشر زكي حسن، شوقي ضيف وسيّدة إسماعيل كاشف، (القاهرة: كليّة الآداب 1953)، ص. 205-249.

[7] الشريف العقيلي، الديوان. تحقيق زكي المحاسني، (المكتبة الأزهرية للتراث، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)

[8] ابن قلاقس، الديوان. تحقيق سهام الفريح، (ط.1؛ الكويت: مكتبة المعلا 1988).

وجمعت له سهام الفريح الديوان الكامل في حدود 8083 بيتًا معتمدةً على العديد من النسخ ومصوّرات المخطوطات وبيّنت الخصائص الفنيّة في شعره.

- ديوان الوزير المصري طلائع بن رُزَّيْك:[1] لقد جمع أحمد بدوي 501 بيتًا للوزير المصري طلائع بن رُزّيك وأسماه الديوان، وذلك من المصادر التأريخيّة المختلفة مثل "بدائع البدائه" للأزلي، "بداية ونهاية" لابن كثير، "شذرات الذهب" للحنبلي، "الخطط للمقريزي، "النجوم الزاهرة" للأتابكي، "النكت العصريّة" لعمارة اليمني، وغيرهم الكثير من الكتب التأريخية المشهورة. لكنّ أحمد الهادي الأميني النجفي جمعَ وحقّقَ ديوان طلائع الذي يحتوي على أكثر من ألفي بيتٍ من الشّعر في جزئين وطُبع عام 1964، وهذه النّسخة غير متوفّرة.
- ديوان ظافر الحدّاد الاسكندري:[2] حقّق حسين نصّار ديوان ظافر الحدّاد معتمدًا على نسخة الخزانة العامة بالرباط بالمغرب، ونسخة مكتبة غوتنجن في ألمانيا، ونسخة مكتبة آية الله محسن الحكيم بالنجف الأشرف بالعراق، وقد ذُكرت له بعض الأبيات في كتب التأريخ.
- ديوان المؤيّد في الدين داعي الدعاة:[3] لقد اعتمد محمّد كامل حسين على العديد من النسخ في تحقيق هذا الديوان، الذي لم يُرتّب حسب تأريخٍ زمنيّ أو بحسب القوافي، إنّما حسب تسلسل رقمي للقصائد وُجِد في كلّ النسخ من القصيدة الأولى حتّى الثالثة والستّين.
- ديوان أسامة ابن مُنقذ:[4] عاش أسامة في الدولة الفاطمية بعد أن قدِمَ من شَيْزَر عندَ الوزير المصري الشّاعر طلائع بن رُزّيْك وقبله عند الخليفة الظافر، وقد عاشَ بعد انحدار الدولة الفاطمية وكان على علاقة حسنة مع صلاح الدين الأيّوبي. لم يكن فاطميًا، لكنّه شهد فترة الانقلابات والثورات في الدولة،وكان على علاقة بالشّعراء الفاطميين.
- ديوان عمارة اليمني:[5] مخطوط ديوان عمارة من أربعمائة صفحة موجود في المكتبة الملكية الدنمركية، وقد حُقّق عام 2000،[6] وله أبيات مختارة مجموعة ومحقّقة في كتاب "النكت العصرية في الأخبار الوزراء المصرية".[7]

---

[1] طلائع بن رُزَّيك، الديوان. جمعه وبوبه الدكتور أحمد أحمد بدوي، (مصر: الفجالة 1960).

[2] ظافر الحدّاد، الديوان. (تحقيق حسين نصّار، دار مصر للطباعة 1969).

[3] المؤيّد في الدين، الديوان. (ط.1؛ تقديم وتحقيق محمّد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر 1996).

[4] أسامة بن منقذ، الديوان. (ت ط.2؛ حقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، بيروت: عالم الكتب 1983).

[5] عمارة اليمني، الديوان. مخطوط في المكتبة الملكية الدنمركية. موجود على موقع الإنترنت، ونسخة من بعض صفحاته في الملحق رقم 7.

[6] عمارة اليمني، الديوان. (ط.1؛ تحقيق عبد الرحمن الإرياني واحمد المعلمي، دمشق: مطبعة عكرمة، 2000).

[7] عمارة اليمني، كتاب النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية. تحقيق هرتويغ درنبرغ، مدينة شالون: مطبع مَرْسَو 1897 فيه قصائد من شعره.

- القصيدة الفزاريّة، أبو القاسم الفزاريّ (ت. 345هـ/956م): نظرًا إلى أهميّة هذه القصيدة فقد

اعتنى الكتّاب القدماء والمحدثون بنشرها وشرحها وتحقيقها، فنشرها الدّاعي إدريس في كتابه "عيون الأخبار"، ونشر بضع أبيات منها حسن حسني عبد الوهاب في كتابه "مجمل تاريخ الأدب التّونسيّ" 1918، ومحمّد اليعلاوي في "حوليات الجامعة التّونسيّة"[1] نقلا عن مخطوطة المتحف البريطاني، ثمّ أعاد نشرها في كتابه "الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي"،[2] ونشرها إبراهيم الدسوقي جاد الرّب ضمن كتابه "شعراء المغرب حتى خلافة المعزّ"،[3] وأخيرًا فقد درس القصيدة وحقّقها مصطفى الزمرلي في كتاب ضخم 1995.[4]

- ديوان الحكيم أميّة بن أبي الصّلت الدّانيّ (460-526هـ):[5] حاول جامع الدّيوان أنْ يصنّفه معتمدًا الوزن والقافية، لأنّه وجد مقطوعات من قصائد عند بعض الرّواة ومقطوعات من قصائد أخرى أو تتبع ربّما لنفس القصائد عند رواة آخرين، دون أن يذكروا ما يفيد عن كون تلك المقطوعات من قصيد واحد، فلا يُذكَر الشّخص أو الموضوع الذي نُظمت فيه القصيدة. ويقول المرزوقي محقّق الدّيوان إنّه وجد شِعرًا لغيره نسبه الرّواة له،[6] وهناك أبيات مختَلَفٌ عليها وعلى نسبها لشعرائها،[7] فهناك بيتان نُسبا لأميّة لكنّهما موجودان في ديوان تميم بن المعزّ .[8]

رغم تميّز كلّ شاعر عن غيره، أسلوبًا وطرحًا ومواضيع وانتسابًا، ورغم اختلاف المهاد الثقافي لكلّ شاعر، واختلاف الحقبة الزمنيّة التي عاش فيها، إلاّ أنّ الدراسة بحثت عن موتيفات دينيّة خاصّة بالشعر الفاطمي، وعن موتيفات عادية لها تأويلها الخاصّ في العقيدة الفاطميّة، وحاولت تتبّعها عند بعض أولئك الشعراء، لتُثبِتَ أنّ هذه الموتيفات والتعابير والمصطلحات، لم تكن حصرًا على فئة دون غيرها، على امتداد الدولة الفاطميّة مكانيًّا وزمانيًّا. وأنّ الشّعر الفاطميّ له سماته الخاصّة التي لا يفقهها إلاّ فاهم حقيقة العقيدة الفاطميّة، ومبدأ التقيّة، والإمامة، ونظريّة التأويل، وقضيّة التدرّج في نيل المعرفة الدينيّة، والإيمان بالظاهر والباطن معًا والتّعامل معهما كمَثَلٍ وممثول.

---

[1] محمد اليعلاوي، القصيدة الفزاريّة.حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 10 ص.128، (تونس 1973).

[2] محمّد اليعلاوي، الأدب في إفريقية في العهد الفاطمي. (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1986) ص. 219-234.

[3] إبراهيم الدسوقي جاد الرب، شعراء المغرب حتى خلافة المعزّ. (القاهرة 1973) ص. 68 و263.

[4] مصطفى الزمرلي، القصيدة الفزاريّة في مدح الخليفة المنصور. (ط.1؛ تقديم ومراجعة حمّادي السّاحلي ومحمّد اليعلاوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1995).

[5] أميّة بن أبي الصّلت الدّاني، الديوان. (تحقيق محمّد المرزوقي، تونس: دار سلامة للطباعة والنشر 1979).

[6] ن.م. ص. 39.

[7] ن.م. ص. 40-41.

[8] تميم بن المعزّ، الديوان. ص.87.

1.3 المظاهر الدينيّة في الشعر الفاطمي

1.3.1 العقيدة الفاطميّة وعلم الباطن:[1]

لقد اعتمدت العقيدة الفاطميّة مبدأ التقيّة،[2] فكانت المعرفة لا تُعطى إلاّ للمستحق، وحقيقة كون العقيدة الفاطميّة عقيدة سريّة، جعلت الكثير من الشّائعات والفرضيّات والادّعاءات، التي كانت تخدم مصلحة مطلقيها، تدور حول أسرار هذه العقيدة وخباياها، خاصّةً دراسات أولئك الذين عادوا الدعوة الفاطميّة فنقضوا نظريّاتها ومبادئها، وحاولوا تشويه صورتها، ممّا أدّى إلى اختلاط الحابل بالنابل، وأصبح من الصعب على القارئ العاديّ أن يميّز مدى صدق المعلومات التي يقرأها في كتاب معيّن، لعدم معرفته انتماء الكاتب وميوله الدينيّة والسياسيّة، وعدم معرفة القارئ المذهب الذي ينتمي إليه هذا الكاتب، حتى لو كان من الإسماعليين، فهناك اختلاف بين الفرق الإسماعيليّة المختلفة؛ الفاطميّة والإثني عشريّة والنزاريّة وغيرها. ولا يقتصر هذا الأمر على المراجع الحديثة فحسب، بل يعود بنا أيضًا إلى المراجع والمصادر القديمة، لذا يقع الباحث في العقيدة الفاطميّة بنوع من البلبلة، بسبب تضاد المعلومات التي يستقيها من هنا وهناك،[3] فيشاركنا في حيرته، مستعرِضًا ما يعرف، مُرجِعًا ذلك إلى قلّة المصادر المنشورة والمحقّقة، كما فعل الباحث المشهور هنري كوربان (ت.1978)،[4] أو يجازف بحياته في محاولة نشر وتحقيق كتب العقيدة الفاطميّة، التي خُبّئت في خزائن اليمن وخزائن البُهرة،[5] حفاظًا على سريّتها، كالباحث الإسماعيلي مصطفى غالب الذي جازف بحياته من أجل تحقيق ونشر بعض الكتب السريّة على مسؤوليّته، وذلك لإيصال الحقيقة العلميّة، والحدّ من

---

[1] Watt, W.Montgomery. "'Aḳīda." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill 2010.

[2] أحمد أمين، فجر الإسلام. (القاهرة) ص.327؛ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. ص. 84؛ جولدتسهير، العقيدة والشريعة في الإسلام. ص. 180؛ كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوّف والتشيّع. (القاهرة: دار المعارف،
د.ت) ص.402؛ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان. (دار الجواد، 1989) ص.48

[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص.133هامش رقم3: "...ثمّ جاء العصر الفاطمي، فتطوّرت فلسفة الدعوة وتنظيماتها السريّة تطوّرًا ملحوظًا، وكان أن حذفت هذه النظريّة باعتبارها فرعًا لا أصلاً. ولا تزال الفرقة النصيريّة تقول بهذه النظريّة حتى الآن، وتعتمد عليها في تأويلاتها الباطنيّة ممّا جعل بعض الدارسين للعقائد الباطنيّة، يخلطون بين الكتب النصيريّة والإسماعيليّة التي صُنّفت قبل العصر الفاطمي لتطابق بعض النظريّات من حيث الشكل".

[4] Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismā 'īlī Gnosis.* (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983). p.110.

[5] מאיר מ' בר-אשר, *דבר דבור על אופניו*. הערת שוליים.1. עמ' 304: "בתת היבשת ההודית ובאזורים אחרים שאליהם נדדו בני קהילות אסמאעיליות שמקורן בהודו, ידועים שני זרמים אלו בשמות בוהרה וח'וג'ה. הבוהרה הם האסמאעילים בני הפלג המוסתעלי-טיבי השוכנים במערב הודו- בעיקר במחוז קאמבאי ובמחוז גוג'אראת.

الدعاية والأبحاث المعادية للفاطميين والإسماعيليين، والتي تبني ادّعاءاتها متّكئة على كون العقيدة سرّيّة، وأحد الكتب التي جازف مصطفى غالب ليحقّقها هو كتاب "الكشف" لجعفر بن منصور اليمن، ويقول في مقدّمته: "المواضيع الباطنيّة الخطيرة التي عالجناها في كتبنا السابقة بحذرٍ شديدٍ، قد سببت لنا متاعب جمّة، كادت تودي بنا إلى التهلكة وتقودنا إلى دار الآخرة غير مأسوف علينا، كزنادقة مارقين يكشفون المستور، وينشرون المحظور.

وبالرغم من كلّ هذا، فإننا نرى من واجبنا العلمي أنّه قد حان الوقت، وأزفت السّاعة، لنفتح أبواب المكتبة السريّة، الباطنيّة لنقدّم إلى أصحاب الأفكار الحرّة النيّرة عصارة الفكر العرفاني الإسماعيلي الذي يتجسّد في كتب الحقيقة التي ظلّت ردحًا طويلا من الزمن ميتة في كهوف التقيّة والكتمان اللذين أوصى بهما الأئمة والحدود والدعاة، عملا بقوله تعالى ((إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها)). وهذا يعني بالمفهوم الباطني أن الله يأمر المؤمنين المؤيّدين بعدم الكشف عن علم الحقيقة إلا لمن كان جديرًا به، ولديه الاستعداد النفسي والعقلي لاستيعابه وسبر اغواره. هذا بالإضافة إلى القول المأثور عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "قضيّتنا حقّ، بل هي حقّ الحق، إنّها الظاهر، وباطن الظاهر، وباطن الباطن، إنّها سرّ، وسرّ أمر مستور أبدًا، وحسب هذا السرّ أنّه سرّ". ضاربين بكلّ التهديدات- القتل والسحل والسلخ_ وبالعهود والمواثيق التي تؤخذ عادة على كلّ من يطّلع على هذه الأسرار عرض الحائط، واضعين نصب أعيننا الواجب العلمي المقدّس"[1]

وقد نشر مصطفى غالب "كتاب الكشف" محقّقًا بطبعته الأولى سنة 1984، إلاّ أنّنا نجد الباحث مئير بار آشر يذكر في كتابه "*דבר דבור על אופניו*"[2] أنّ الباحث رودولف شترومان يشكّك في كون كاتب كتاب الكشف هو جعفر بن منصور اليمن، ويؤيد ذلك هالم هاينز معتبرًا جعفر بن منصور اليمن محرّر الكتاب وليس كاتبه.[3]

إنّ مثل هذه التخبّطات والشكوك، والخوف من النشر والتحقيق، وإبقاء أغلب الكتب سريّة، وكثرة الفرق الإسماعيليّة، ونهج الفاطميين نهجيْن في تعليم مبادئهم: النهج العلني والنهج الباطني، واعتمادهم نظريّة التأويل ونظريّة المثل والممثول، و"كون العقيدة الفاطميّة تتطوّر مع الزمن وتتكيّف معه، أو بلغة أصح هي انطلاق الفكر الوثّاب في هذا العالم اللامتناهي أو وثوب الروح نحو مثلها الأعلى، فهي والحالة هذه بحر عميق من العلوم وقبس مضيء من النور، وشعاع

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. (بيروت: دار الأندلس. ط.1. 1984) مقدّمة مصطفى غالب. ص. 5.

[2] מאיר מ' בר-אשר, *דבר דבור על אופניו*. עמ' 308.

[3] F.Daftary,*The cosmology of Fatimid Isma'iliyya. Medieval Isma'ili History and thought*, ed. Cambridge 1996, p.79.

مشع ينير ظلمات عالم الكون والفساد".[1] كل هـذا أدّى إلى اخـتلافٍ في فهـم مبـادئ الفاطميّـة؛ فقد آمن الفاطميون بالعديد من المبادئ التي تشكّل عماد عقيدتهم، منها مـا تؤكّـده المصـادر المختلفة، القديمة والحديثة، ولا خلاف حولها كإيمانهم بالتوحيد والتنزيـه والتجريـد، ومنهـا مـا اختلف النقّاد والباحثون حولها، كإيمانهم بالحلول والتناسخ.

أمّا التوحيد[2] والتنزيه والتجريد،[3] فسآتي على توضيحهم وذِكرهم وإيراد القصائد التـي تعاملـت مع هذه المصطلحات في المبحث الخامس، لكـن كـما عـرّفهم الحامـدي في كتابـه "كنـز الولـد": فتوحيده معرفة حدوده، وسلب الإلهية عنهم له تجريده، وسلب الأسـماء والصـفات عنـه لهـم تنزيهه.[4] نجد أنّ كُتب العقيدة الفاطميّة تبحث في الأمور التي بحثها الفلاسـفة قـديمًا، كوجـود اللـه، وصفاته، ومكانته، وأسـمائه، وصـفاته، وتجلّيـه وتخفّيـه، وتوحيـده وتجريـده وتنزيهـه،[5] وتبحث العقيدة الفاطميّة في قضيّة الخلـق والإبـداع، وعلاقـة الأنبيـاء باللـــه، وعلاقـة الأنبيـاء بالأئمة، ويشدّدون على نظريّة الإمامة،[6] معتبرين النبي هو الناطق، والإمام هو الصّامت لأنّـه لا ينطق بالظاهر،[7] مؤكّدين قضيّة العهد (الميثـاق)[8] وقضـيّة الـنصّ ويمكننـا حصر كـلّ ذلـك فـيما يسمّى علم الباطن: "أي معرفة الأسرار الإلهيّة وباطن النبوّة، وعلم الوجـود العرفـاني، والتأويـل الباطني الذي يكشف جوهر الخالق والدين. والاستدلال بما في الطبيعة وبمـا عـلى وجـه الأرض، على إدراك حقيقة الدين، لأنّ مثالة الدين تؤخذ من خلقة السموات والأرض، وتركيب الأفـلاك،

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 10. مقدّمة المحقّق مصطفى غالب.

[2] السجستاني، كتـاب الافتخـار. (تحقيـق بونـاوالا). ص. 282. أو انظـر مسرد المصـطلحات الفاطميّـة في هـذه الدّراسة.

[3] ن.م. هامش رقم 1 ص. 54: "للإسماعيليّة آراء عميقـة في التوحيـد والتجريـد والتنزيـه، وفي معنـى التوحيـد والموّحِّد والموحَّدن فيذهبون في توحيد اللـه تعالى الذي لا إله إلا هو وبطـلان كونـه ليسًـا، وبطـلان كونـه أيسًا، وانّه تعالى لا ينال بصفة من الصفات، وانّه لا بجسم ولا في جسمن ولا يعقل ذاته عاقل، ولا يحسّ به محسّ وأنّه تعالى لا يعرب عنه بلفظ قول ولا بعقد ضمير. والمبدع سبحانه لا مثل له لـيس يتعلّـق بتوحيـد الموحدين، ولا بتجريـد المجـردين، فيخـرج أن يكـون لا مثـل لـه، إذا لم يوحـده الموحـدون، أو عـن نعـوت مبدعاته، إذا لم يجرّده المجرّدون، بل هو تعالى وتكبر وحد الموحد أو لم يوحد، وجـرّد المجـرد أو لم يجـرّد، لا مثل له. والذي يكون بهذه المثابة فلا يكون له ضدّ ولا مثل".

[4] إبراهيم الحامدي، كنز الولد. (عني بتحقيقه مصطفي غالب. بيروت : دار الاندلس، 1979.) ص. 11.

[5] انظر عزيز إسماعيل، الشعريّة. ص.153 نقلا عن كوربان، الخيال المبدع. "يعني كوربان بالتوحيد التجريـدي عقيدة الخلق، الخلق من لا شيء"exnihilo .

[6] מאיר מ' בר-אשר, *דבר דבור על אופניו*. עמ' 319."עיגון תפיסת הנבואה והאמאמה המחזורית בקוראן".

[7] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. هامش رقم 7. ص. 98.

[8] ن. م. ص. 43. هامش رقم 3. "العهد والميثاق من الشروط الاساسيّة الواجـب توفّرهـا لكـلّ مسـتجيب قبـل اطّلاعه على المبادئ والأفكار العرفانيّة".

وجميع ما يتأمّل مما خلقه اللــه، وانطلاقًا مـن هـذا المبـدأ أوجـد الإسـماعيليّة نظريّـة المثـل والممثول، والباطن والظاهر، وجعلوا الظاهر يدلّ على الباطن، وسمّوا الباطن ممثـولا، والظـاهر مثلا".[1] وتجدر الإشارة أنّ الإسماعيليّة يأخذون بالباطن والظـاهر معًـا، أي يطبقـون في سـلوكهم الديني العبادة العمليّة والعبادة العلميّة، ويذهبون إلى تكفير من يأخذ بالبـاطن دون الظـاهر، أو بالظاهر دون الباطن. وفي هذا الاعتقاد يقول داعـي دعـاتهم في الـعصر الفـاطمي المؤيّـد في الدين الشيرازي: "من عمل بالباطن والظاهر معًا فهـو منّـا، ومـن عمـل بأحـدهما دون الآخـر، فالكلب خير منه وليس منّا"[2]

وأمّا عن إيمانهم بمبدأ الحلول Incarnation[3] أي حلول اللاهوت في الناسوت، فمـنهم مـن فسّر بأنّ فكرة هذا المبدأ فلسفيّة قديمة اعتنقها الفاطميّون فكانت من أهمّ مبـادئهم الفلسـفيّة، إذ يذكر الشهرسـتاني في كتابـه "الملـل والنحـل" مـا يعتقـده الإسـماعيليّون بالنسـبة للعقـل الكـلّي والشّخص الكلّ : "وفي العالم العلويّ عقل كليّ ونفس كليّة وجب أن يكون في هذا العالم شـخص هو كلّ، وحكمه حكم الشّخص الكامل البالغ، ويسمّونه النّاطق، وهو النّبيّ، ونفـس مشخّصـة، وهو كلّ أيضًا؛ وحكمه حكم الطّفل النّاقص المتّوجّه إلى الكمال، أو حكـم النّطفـة المتوجّهـة إلى التّمام، أو حكم الأنثى المزدوجة بالذّكر، ويسمّونه الأساس وهـو الـوصيّ".[4] نـرى أن الشهرسـتاني ينقل لنا معتقدات الفاطميين بوجوب المثل والممثول، تلك المعتقدات التـي تعتمـد وجـوب أن يكون في العالم الأرضي، عالم جسماني ظاهر يماثل العـالم الروحـاني البـاطن، لـذلك يسـاوون بـين الوصي (علي بن أبي طالب) كنفسٍ مشخّصة وبين النفس الكليّة في العالم العلـوي، وبـين الأنبيـاء في العالم الأرضي كمَثل للشخص الكلّ، مقابل العقل في العالم العلوي.إنّ مثل هذه المسـاواة بـين الشّخص الكلّ والأنبياء، فهمها البعض على أنّها حلول اللاهوت في الناسوت، ويعتـبر جعفـر بـن منصور اليمن هذا الشخص "بالملهم الـذي يكشـف روح الـروح أو نفـس الـنفس، لأنّـه جوهرهـا ومعناها الروحي، والصورة الإنسانيّة التي هـي مثـال عـن الصـورة الإلهيّـة الـلا معلومـة، ليعـرف بالمعنى الباطني المستور، وليقيم التـوازن بـين الظـاهر والبـاطن - أي العبـادة العمليّـة والعبـادة العلميّة- ولمّا كانت النبوّة وقتية وزائلة، فقد شاءت إرادة المبدع، أن تحلّ الإمامة محلّهـا وتتممهـا وتكون خالدة منذ الأبد وإلى الأبد كدين وجـدت للبشريّـة وهـي موجـودة، وسـتوجد دائمًـا مـرآة صادقة لذات اللـه لأنّ الصورة الإماميّة هـي مثـال عـن الصـورة الإلهيّـة، والإمـام بنظـر الحكمـة

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. هامش رقم 4. ص. 114؛ السجستاني، الافتخار (2000). ص. 398.

[2] ن.م. ص. 10. مقدّمة المحقق مصطفى غالب.

[3] Massignon, L. "HulÙl". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill 2010.

[4] الشّهرستاني، الملل والنّحل. (ج. 1؛ تحقيق محمد سيّد كيلاني. مصر: شركة ومطبعـة مصـطفى البـابي الحلبـي. 1976) ص. 193.

الإلهية الإسماعيليّة ليس اللـه نفسه، ولكنه لا ينفصل عنه".[1]نجد ممّا تقدّم أن الاقتباسات السابقة لم توضّح لنا مدى إيمان الفاطميين بالحلول، وبإمكان القارئ العادي أن يوازي بين الإمام واللـه، فيدّعي حلول اللاهوت في الناسوت، وكتاب الكشف لجعفر بن منصور اليمن كما أوردنا سالفًا حُقّق مجازفة على يد مصطفى غالب سنة 1984، وهذا يفسّر لنا ما ذكره الباحث الحديث هنري كوربان (ت. 1978) عن قلّة معرفتنا الحقيقيّة بالمبادئ الفاطميّة، فهو يقارن بين المانويّة القائلة بالناسوت،[2] والفاطميّة القائلة باللاهوت بالنسبة لمبدأ الحلول؛ بمعنى حلول اللاهوت في الأئمةincarnation ،[3] وهذه التخبّطات تترك الباحث يتساءل عن مدى صدق ما يقرأ، فيضطر لتوسيع دائرة مراجعه ومصادره ليفهم العقيدة الفاطميّة، ويحلّل القصائد بحسبها، وحين عودتنا إلى النصوص الفاطميّة الأقدم، خاصّةً نصوص الدّعاة المشهورين كالمؤيّد في الدين داعي الدّعاة زمن الإمام المستنصر،وجدنا في كلامهم ما يشي بأنّهم كانوا يعارضون مبدأ الحلول ذلك ويعتبرونه بدعة، ويقول المؤيّد في ذلك "وأهل الزيغ يتألّهون"، أي أنّ أصحاب الغلو وأهل الضلال يقولون بالحلول والتجسّد.[4] وذكر الحامدي في "كنز الولد" مقتبسًا عن الإمام الصادق: "ظاهرنا إمامة، وباطننا غيب لا يُعلم"،[5] وقد ذكر المؤيّد في مجالسه "... وقد تقدّم القول الآن بأنّ الغلاة على النصارى نزلوا، ولمثالهم تمثّلوا، وعند النصارى أنّ اللـه تعالى لرأفته ورحمته بعبيده لما علم أنّه لا قبل لهم أن يأخذوا الكلام في ما يتعلّق بنجاة أرواحهم، إلا عن صورة بشريّة مثلهم، تجسّم لهم في لبس ثوب الناسوت، لخلاصهم، قالوا أوَلَيْسَ لبسه لباس الناسوت بمحدثٍ عيبًا في معنى اللاهوت؟ إذ كان هو كالشمس التي تقع على المزابل فلا يعلق بها شيء من وضرها، وكمثل ذلك قالت الغلاة في أمير المؤمنين (ع) ورووا الخبر المروي: سبحان من تجلّى لخلقه بخلقه، وفي قولهم هذا من النقص على آلهتهم إن كان عندهم بفسادٍ (رأيهم ما لا

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص.7.

[2] إسماعيل بوناوالا، السلطان الخطّاب. (ط. 2؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي 1999) ص. 352. أو انظر مسرد المصطلحات في هذه الدّراسة.

[3] Henry Corbin, *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis*. (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983) "The humanity (nāsūt) of the Imām is thus conceived as the result of cosmic process exemplifying an archetypal Manichaean representation. And it is in accordance with another Manichaean archetype that Isma'ili an Gnosis conceives the divinity (lāhūt) of the ImÁm. The conjunction of these Manichean motifs in the heart of ImÁmology is truly striking if we consider how little we still know about the sources of Ismā' īlīsm". p. 110.

[4] الحامدي، كنز الولد. ص. 23-24.

[5] الحامدي، كنز الولد. ص. 165. يُنسب القول للإمام الصادق.

خفاء به على من فتح بصيرته، وقدح زناد فكره، وذلك أنّ إلههم إنْ كان عندهم بصورة القادر التّام القدرة، فلقد كان الأولى بقدرته والأشبه بحكمته أن يحيل عباده الذين هو المالك لأمورهم، إلى أي صورة شاء، لا أن يستحيل هو عن صورته الأشرف إلى صورهم الأخسّ، فإنّ الواحد منّا لو كان قادرًا وكان يبغي مصلحة دابة أو حمار عنده لكان قبيحًا أن يستحيل بصورة دابة من جهة طلب نفعها، وإذا كان ذلك مستقبحًا من فعلنا لو قدرنا عليه مع الحيوان على قوة المناسبة بيننا وبينها، فمن الخالق سبحانه الذي لا مناسبة بينه وبين مخلوقاته أقبح، ومن قبيح ما ينتحله الغلاة قولهم في رجل وجد مولده ومنشأه وأكله وشربه وعرف أبوه وأمّه وصاحبته وبنوه، وعرف قائله إنّه الإله تعالى اللـه عن قولهم علوًا كبيراً، وأما احتجاجهم إنّ الذي رأته العين من صورته، وسمعته الأذن من كلامه، عين ما رأت وسمعت، فهذا هو البهت والمكابرة على إبطال الحواسّ التي لا تصحّ المعارف إلاّ من جهتها، وسبيلهم سبيل المنكر أنّ هذه الكتابة سواد على بياض، وفي ذلك خروج عن حدّ المعقول، وفسخ للفروع عن المعارف والأصول، ولو أنّهم قالوا ما رأيتموه رؤية النفس للنفس، وما أحطتم به إحاطة اللطيف باللطيف، لكان ذلك قولاً، فأمّا نفيهم رؤية العيون المشخّصة لأشخاصهم، وإدراك الأدوات المجسّمة لأجسامهم، فهو على ما ذكرناه عين البهت والمكابرة"[1] كذلك كرّر نفس المعنى الرافض للحلول في قوله بمكان آخر: "من دان بإلهية البشر، ممن مضى ومن غبر، فخاب في الدارين وخسر"،[2] وهنا تبرز أهميّة القصائد التي نظمها الدّعاة، تلك القصائد التي تؤدّي وظيفة مغايرة، فبدل أن نفسّرها بحسب المصادر العقائديّة، نلجأ للشّعر ليكون الفيصل في إعطاء إجابات للردّ على تخبّطات الباحثين في أمور العقيدة الفاطميّة، فهذه القصائد إضافةً إلى هدفها الأساسي الذي نُظمت من أجله، وهو الهدف التعليمي، نجدها تحمل في طيّاتها، تاريخَ عقيدةٍ حارَ في أمرها النثر، واللغة العلميّة العقائديّة، وبقيت القصائد وحدها نقيّة، صافيّة، تحمل عقيدة سنين، لتصبح القصائد العقائديّة ،في أيّامنا هذه، بمثابة مرجع موثوق، وهذا ما ستثبته هذه الدّراسة، فالفاطميون لم يؤمنوا لا بالحلول ولا بالتناسخ Metempsychosis. أمّا ما اعتمده الفاطميّون حقًّا فكان مبدأ ونظريّة التأويل Interpretation،[3] وقد سُمّي التأويل بهذا، لأنّه رجوع إلى المآل، والمرجع من آل الشيء يؤوّل أولاً ومآلاً إذا عاد ورجع، ومآل الكلام مفاده وفحواه، لقد كان التأويل في عهد الدعوة الإسماعيليّة المبكّر، وفي إبان ازدهارها، الموضوع الأساسي لكلّ فكرة فلسفيّة باطنيّة، والشجرة التي نمت وترعرعت ثمّ تفرّع منها الكثير من الأغصان، أو بلغة أصح الأساس الذي

[1] المؤيّد، المجالس المؤيدية، المئة الأولى. ص. 172-173.
[2] المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص. 186. وانظر ن.م. ص. 194.
[3] إبراهيم حسن وطه شرف، المعزّ لدين اللـه. ص.253.

تركّزت عليه دعائم هذه الدعوة الفكريّة، والغذاء الذي موّن الفلسفة الباطنية بالحكم والمنطق والبيان.[1] يختلف التأويل عند الإسماعيليين عن التفسير[2] لدى عامة الفرق الإسلاميّة الأخرى، فالتفسير هو جلاء المعنى لكلّ كلمة غامضة لا يفهم معناها القارئ، أمّا التأويل فهو باطن المعنى أو رمزه، أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدلّ عليها، ومن هنا أعطى النظام الإسماعيلي الفكري صلاحيّة التفسير (للناطق)، ووهب صلاحيّة التأويل (للإمام)، فالأوّل يُعتبر ممثّل الشريعة والأحكام، والفقه والقانون الظاهر، والثاني يمثّل الحقيقة والتأويل والفلسفة والباطن. فالتأويل من العلوم الباطنية التي خصّ بها الإسماعيليون أئمّتهم وسمّوا لأجله بالباطنية،[3] فقد جعلوا محمدًا هو صاحب التنزيل للقرآن، وعليًّا صاحب التأويل، أي أنّ القرآن أنزل على محمد بلفظه ومعناه الظاهر للناس، أمّا أسراره التأويليّة الباطنيّة فقد خصّ بها عليّا والأئمة من بعده، وقد أخذ الإسماعيليون بعض آيات القرآن الكريم دليلا على القول في وجوب التأويل:

((وكذلك يجتبيك ربُّك ويعلّمُكَ من تأويل الأحاديث)).[4]

((وكذلك مكّنا ليوسفَ في الأرض ولنعلّمه من تأويل الأحاديث)).[5]

((وسأنبئكَ بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا)) .[6]

((هو الذي أنزل عليك الكتابَ، منه آيات محكماتٌ هنَّ أمُّ الكتاب، وآخرُ متشابهاتٌ فأمّا الذين في قلوبهم زيْغٌ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله، إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربّنا وما يَذكر إلا أولو الألباب)).[7]

---

[1] النعمان بن حيّون، أساس التأويل. مقدّمة عارف تامر. ص. 5-6.

[2] מאיר מ' בר- אשר, דבר דבור על אופניו. קווי יסוד של *פרשנות הקוראן האסמאעילית-הפאטמית הקדומה,* מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים (ירושלים: מכון בן צבי, 2007). עמ'.304. עיקר עניינה של הפרשנות האסמאעילית, שהמופקדים עליה הם האמאמים או נושאי דבריהם המטיפים(דועאה), הוא חשיפת הרובד הפנימי הצפון בקוראן, ואילו את יתר חלקי הקוראן, שאפשר להבינם כפשוטם, אין הפרשן מחויב לפרש כלל, לעומת זאת, החתירה אל התאויל, שעניינו השאיפה להכיר את הרובד הפנימי המפרש בדרך טיפולוגית או אלגורית-סימבולית, היא יוקרתית ורבת חשיבות.

[3] السجستاني، الافتخار (2000). الباب الثاني عشر؛ القاضي النعمان، أساس التأويل. ص.28-32؛ جيرار جهامي، مصطلحات الفلسفة. (بيروت: مكتبة لبنان، 1998).ص.158؛ سميح دغيم، مصطلحات علم الكلام. (بيروت: مكتبة لبنان، 1998). 295. EI2, s.v. Ta'wīl

[4] القرآن. سورة يوسف 12، آية 6.

[5] القرآن. سورة يوسف 12، آية 21.

[6] القرآن. سورة الكهف 18، آية 78.

[7] القرآن. سورة آل عمران 3، آية 7.

لقد نوّه الباحث المصري محمّد كامل حسين في مقالته "Theory of Matter and Spirit"[1] لأهميّة نظريّة "المثل والممثول" عند الفاطميين، واعتقادهم بأنّ الظاهر وُجد للدلالة على الباطن، وقد قال داعي دعاة الفاطميين المؤيّد في الدين إنّ الله قد خلق الأمثال والممثولات، فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول، والدنيا مثلٌ والآخرة ممثول.

وقد نظم داعي دعاتهم المؤيّد أهميّة اتّباع نظريّة المثل والممثول:

وإن أجـــزنا ظـــاهر الكـــلام	في ذاكَ أســـلمناهُ للخصـــام
ففـــي اختلافـــات القـــرآنِ كـــثرة	مـــع كـــلّ قـــولٍ مـــع كـــلّ زمـــرة[2]

وبناءً على طريقتهم في التأويل فهم يستدِلّونَ بما في هذه الطبيعة والمخلوقات على الدين، فجعلوا المخلوقات قسمين الظاهر والخفي، وجعلوا الظاهر يدلّ على الباطن، وسمّوا الباطن ممثولاً والظاهر مثلاً وسُميَّت نظريّة التأويل بنظريّة المثل والممثول:-[3]

أقصُـد حِمـى ممثولِـهِ دونَ المثَـلْ	ذا إبَـر النحـل وهـذا كالعسـل.[4]

وقد ذكر جعفر بن منصور اليمن في كتاب "الكشف" هذه النّظريّة فقال "إنّ الله الذي لا مثل له أسّس دينه على مثال خلقه ليستدلّ بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيّته؛ والعالم بنظرهم بما فيه من روحاني وجسمانيّ له أمثال في عالم الدّين في العبادتيْن العمليّة والعلميّة وتفاعلهما، لذلك ذهبوا أنّ الموجودات قسميْن: قسم ظاهر للعيان وهو الغلاف أو القشر، وقسم باطن خفي وهو اللب أو الجوهر... لذلك جعلوا الأئمة المرجع في تأويل الرّموز وكشف بواطن الأحكام بالإرث العلمي عن النبيّ استنادًا إلى قول الرّسول: "أنا مدينة العلم وعليّ بابها".[5]

وبناءً عليه لا يمكن لباحث الشّعر الفاطمي أن يقرأ ظاهر الكلمات فقط، لأنّه حينها سيفقد الكثير من المعاني ولن يكون بحثه علميًّا،[6] بل مجرّد استعراض واجتهادٍ تحليليٍّ دون تعمّق

[1] Kamil Hussain,"Theory of Matter and Spirit and its influence on the Egyptian poetry of Fatimid period". *Islamic Culture. The Hyderabad Quartely Review.* V.xxiv. Hyderabad Deccan. volume24. New York. London.1950. Tran: Masqati Jawad.

[2] المؤيّد في الدين، الديوان. ص. 196 (الأبيات رقم 112،113).

[3] محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية. ص. 27.

[4] المؤيّد في الدين، الديوان. القصيدة الثانية، ص. 203، البيت رقم 80.

[5] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. (تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس. 1984).

[6] عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي. "...إنّ الشّاعر، تميم، كان صاحب دعوة سياسيّة يجاهد بشعره من أجل تثبيت دعائمها، وإنّ كثيرًا من شعره لا يُفهم إلا على ضوء تعاليم هذه الدعوة". ص. 91.

وفهم حقيقي، كشفت لنا المصادر العقائديّة العديد من المعاني الباطنيّة المذكورة في القصائد، وبدونها يُعتبر البحث ناقصًا، فمثلا؛ وردت في قصائدهم كلمات ومصطلحات ورموزًا خاصّة بهم، فوصفوا الإمام بوجه الله ويد الله وشبّهوه بالكعبة، واستعملوا كلمات في غير معناها المعجمي مثل العقل الأوّل والسابق واللاحق، وأدخلوا مفردات جديدة على الشعر العربي مثل "الهيولى".[1] ويمكننا تأويل ما وصفوا به الإمام "لأنّهم يعتبرون الأئمة، ظاهريًّا، من البشر، وأنّهم خُلقوا من الطين، ويتعرّضون للآفات وللأمراض وللموت، مثل غيرهم من بني البشر، ولكن في التأويلات الباطنيّة يسبغون على الإمام صفة "وجه الله" و"يد الله" و"جنب الله" وأنّه هو الذي يحاسب يوم القيامة، وهو الصراط المستقيم، والذّكر الحكيم، إلى غير ذلك من هذه الصفات، فمثلا: إنّ الإنسان لا يعرف إلا بوجهه، ولمّا كان الإمام هو الذي يدلّ العالم على معرفة الله، فبه إذن يعرف الله، فهو وجه الله..."[2]

وفي كتاب "العالِم والغلام" لجعفر بن منصور اليمن يأتي على شرح كلماتٍ تبدو للوهلة الأولى عاديّة كالشّمس والقمر والنّجوم؛ لكن معرفة معانيها الباطنيّة تغيّر توجّهنا لتحليل العديد من القصائد. يقول أبو جعفر المنصور في كتاب "العالِم والغلام" ص.17: "فإمامهم كالشّمس العظيمة في الأنوار الممتنعة بحجبها عن الأبصار، فهي ظاهره ومثله. وحجّتهم كالقمر المنير وهو ظاهره ومثله. ودعاتهم كالنّجوم الزّواهر، وهي ظواهرهم وأمثالهم".[3]

ومثل هذا التّأويل يفسّر لنا أبيات المؤيّد في الدين الشّيرازي داعي دعاة الفاطميين:

وبه في القرآن قد أقسم الل	ـه، وحقٌّ بمثلِهِ الأقسامُ
أنّ معنى مواقع الأنجم الزُّهـ	ـرِ، همُ الأئمة العترة الهداة الكرامُ[4]

ويعتمد المؤيّد في أبياته تلك تأويل الآية القرآنيّة: "فلا أقسم بمواقع النجوم، وإنّه لقسَمٌ لو تعلمون عظيم".[5] بعد هذا التفسير الباطني للكلمات، كيف يمكننا الآن أنْ نفهم أبيات تميم بن المعزّ في مدح أخيه الخليفة العزيز:

---

[1] انظر ديوان تميم بن المعز. ص. 219 . وديوان المؤيّد الشيرازي. أغلب قصائد الدّيوان.

[2] مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيليّة. (ط.3؛ دار الأندلس:1979) ص. 40-41.

[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب العالِم والغلام. (ت.James W.Morris نشر: Isma'ili Studies. London 2001 (The Institute of

[4] المؤيّد الشّيرازي، الديوان. ص.76.

[5] القرآن، سورة الواقعة، آية 65-76.

معنًى مِنَ العلّة الأولى التي سبقَتْ	خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر
نورٌ لطيفٌ تناهى منك جوهره	تناهيًا جاز حدّ الشّمسِ والقمر
لو شئتَ لم ترضَ بالدّنيا وساكنها	وكنتَ مليكَ الأنجمِ الزُّهُرِ[1]

لنؤكّد أهميّة المصادر العقائديّة بالنّسبة لبحثنا سنفسّر بعض الكلمات في الأبيات السّابقة، تاركين شرح مثل هذه القصائد للمبحث المعدّ لذلك في الدّراسة، ففي كتاب "الكشف"[2] لجعفر بن منصور اليمن نقرأ: "وقال اللـه عزّ وجلّ: "ومن لم يجعل له نورًا فما له من نور" فقال إنّ اللـه عزّ وجلّ خلق محمدًا والأئمة من ولده نورًا لمن يتبعهم، هادين لمن أناب إليهم، فجعل الحمد ملبسًا لمن تمسّك بهم، فمن لم يجعل اللـه له منهم إمامًا، فما له من نور وذلك قوله: "ومن لم يجعل اللـه له نورا فما له من نورٍ".[3]

بعد قراءة هذه المعتقدات وتأويل معنى النّور في القصيدة،[4] نفهم لماذا شبّه تميم أخاه العزيز بالنّورِ، فنور النبوّة يتجلّى في الإمام، وإنّما قال الشّاعر ذلك ليؤكّد انتسابهم للرّسول وشرعيّة إمامتهم وأحقّيتهم في الخلافة الإسلاميّة.

أمّا بالنّسبة لكلمة "الهيولى" فيكشف لنا محمد حسن الأعظمي "الحقائق الخفيّة عن الشّيعة الفاطميّة والاثني عشريّة": "... إنّ عالم الجرم وعالم الجسم، ويقال عليه الجسم المطلق، وجميعه يقال عليه الهيولى والصّورة. فالهيولى على الحقيقة عالم الأمّهات التي هي النار والهواء والماء والأرض، وهو بالحقيقة جميعه نفس نماء، ويقال لها النامي الكبرى، وحدها من فلك القمر إلى المركز، والصّورة هي عالم الأفلاك من المحيط إلى آخر فلك القمر، ويقال لها الآباء..."[5]

يقول تميم بن المعزّ بأنّ الإمام العزيز وُجِد قبل وجود الهيولى التي تتوالد منها الصّور والموجودات، فهو موجود مع اللـه قبل خلق العالم.

وإذا قرأنا أبيات الشّاعر ابن هانئ الأندلسيّ التي اتّهم بسببها بالكُفر:

---

[1] تميم بن المعزّ، الديوان. ص. 224-225.

[2] Meir M.Bar-Asher,"Outlines of early Ismāʿīlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296. 2 (2008): 257-295. See p. 262.

[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. (ط.1 ؛ تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984) ص.50.

[4] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. (ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، 1966) ص. 154: "مجموع الائمة يشكّلون الهيكل النوراني الأعظم، وهو على وجه التقرير قبة الهيكل النوراني".

[5] محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة عن الشّيعة الفاطميّة والاثني عشريّة. (مصر: الهيئة المصريّة العامّة، 1970) ص.94.

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهّارُ
وكأنّما أنتَ النبيُّ محمد وكأنّما أنصارك الأنصار[1]

فهْمُنا للمعاني المقصودة من بواطن الكلمات، يزيل تهمة الكفر والإلحاد عن الشّاعر، فقراءة الشّعر الفاطمي بصورة صحيحةٍ كما قصده شعراؤه الأصليّون، يمنع الفهم الخطأ والالتباس؛ "فالإسماعيليّون ينزّهون الباري عن جميع النّعوت والصّفاتِ كالصّانع والقادر والفاعل ولا يُطلقون عليه شيئًا منها لأنّ إطلاقها يوجب الكثرة في ذاتهِ عندهم، وجميع الصّفات والنّعوت واقعةٌ على المبدِع الأوّل وهو الأمرُ والكلمةُ، ولمّا كان الإمام قائمًا مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةٌ عليه، فلا عجبَ أنْ أطلقَ الشّاعر (الواحد القهّار) على المعزّ، فإنّه قال ما قال حسب اعتقاده".[2] إذًا لا يتسنّى لنا كباحثين فهم المعاني الصّحيحة إلاّ إذا تعمّقنا بفهم العقيدة الإسماعيليّة، عندها سيُقدّم هذا البحث للأدب العربيّ شِعرًا جديدًا كان عصيًّا على الفهم وعلى القبول فأُهمِل ردحًا طويلا.

1.3.2. مصادر العقيدة الفاطميّة:

أربع رسائل إسماعيليّة؛[3] الأولى "مطالع الشّموس في معرفة النّفوس" تأليف شهاب الدّين أبو فراس والرّسالة الثّانية "أسبوع دور السّتر" لأحمد حميد الدين الكِرماني والرّسالة الثّالثة "الدّستور ودعوة المؤمنين للحضور" تأليف شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطّيبي، و"القصيدة التّائيّة" نظم عامر بن عامر البصريّ اثنتي عشرة إشارة، كما أطلق عليها، مقسّمة كتقسيم القصيدة العموديّة إلى صدرٍ وعجُز مع الحفاظ على بعض القوافي، يشرح فيها معنى التّوحيد والروح والنّفس الناطقة والهيولى وما إلى ذلك، وما يُلفت الانتباه أنّ المحقّق عارف تامر لم يأتِ على شرحِ أيّ من الغوامض في هذه الإشارات:

وأمّا الهيولى فهي أصلٌ وإن ترى بغير قواها منذ أوّل وهلةِ
علا فطفا منه لطيفٌ وحطّ ما تكاثف منها بعد ذاك برتبةِ
سَمَت تسعةٌ في أوجهِ هي واحدٌ طبيعيّة لا ميل فيها بفضلةِ

---

[1] ابن هانئ، الديوان. (تحقيق اليعلاوي 1994) ص. 181 ذكرَ في الهامش أنّ هذه القصيدة المُستهجنَة من النّقاد القدامى مفقودةٌ من أغلب النُسخ، ولا توجد إلاّ في نُسختي بترسبورغ ونسختي القاهرة والنسخ الخاصّة الهنديّة، وعزا الباحثُ الإسماعيلي نَبْذها إلى ما ظهر لهم فيها من غُلُوٍّ. الملحق رقم 8.

[2] ن.م. ص. 181 الهامش.

[3] شهاب الدين وآخرون، أربع رسائل إسماعيلية. (تحقيق: عارف تامر. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة 1978).

وحطّت لإظهار الكمال لرفعها ثلاثة أفراد لأربع إخوةٍ[1]

وإذا حاولنا فهم الأرقام الغامضة المذكورة في الأبيات، لعلّنا نجد لها معنى في كتاب "مجموعة رسائل الكرماني" (حجّة العراقين ت. 411هـ):[2] "ومن ضرب آحاد ذاته في آحاد ذاته يحصل تسعة. يدل من عالم الإبداع على الملائكة التّسعة، ومن عالم التركيب على الأفلاك التّسعة، ومن عالم الصّغير على ما يلزمه من الأغراض التّسعة التي هي الكم، الكيف، والإضافة، والمكان، والزّمان، والجدّة، والنّصبة، والفاعل، والمنفعل، على ما بيّنا في الرّسالة العرضيّة في معالم الدين. وعلى المنافذ المفتوحة إلى بدنه وهي تسعة. ومن عالم التأليف على التكبيرات التي لا تتمّ صلاة العيد إلاّ بها، وهي تسعة. ومن عالم التأويل على الأساسيْن والأئمّاء السّبعة وهم تسعة".

وقد اعتمد الفاطميّون الفلسفة نهجًا عقائديًّا فقالوا:

إنّ لكلّ عدد خاصيّة ليست لغيره، وأنّه لكلّ موجود عدد مخصوص لا يكثر ولا يقلّ في نوعه فلا بدّ إذن من مقابلة الأعداد بالموجودات، ومطابقة الموجودات على الأمور الدينيّة وموازنتها مع ميزان الصّنعة الإلهيّة والصّنعة النبويّة.[3] وللكرماني كتاب هامّ "راحة العقل"،[4] ويعدّ أكبر كتاب من كتب الفلسفة الفاطميّة، وكان معلّم الكرماني "أبو يعقوب السّجستاني"(ت. 353هـ)[5] مؤلّف كتاب "الافتخار"[6] قد شرح في كتابه العديد من الأمور التي من شأنها مساعدتنا في تأويل

---

[1] ن.م. ص. 89. ويذكر في مقدّمة الكتاب: "لندع الرّسائل تتكلّم عن نفسها، ولنفسح لها المجال للظهور بثوبها الجديد المنقّح عبر الأزمنة والأجيال. فليس هناك أبلغ من الحقيقة قولا عندما تتجهّم الأجواء بسحب التّفاهة والوضاعة الدّكناء".

[2] أحمد حميد الدين الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. (ط.1؛ تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات. 1982) ص.32.

[3] ن.م. ص.7-8 وانظر المادّة ص. 29-34.

[4] أحمد حميد الدين الكرماني، راحة العقل. (ط.1؛ تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1967) يتحدث الكتاب عن الكثير من المبادئ التي يؤمن بها الفاطميّون، ويفسّرها مثل التوحيد، وبطلان كون الله ايسًا وليسًا، ونفي الصفات. كذلك عن تصوّراتهم في ماهيّة خلق الكون؛ فيتحدّث عن المبدع والإبداع، والعلّة، والحروف العلويّة، وماهيّة الطبيعة، وعن مصطلحاتهم الخاصّة كالعرش والكرسي، والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة (المعادن والنبات والحيوان)، والنفس البشريّة وما إلى ذلك.

[5] يظهر من كتاب الافتخار(2000) ص. 16: أنّ السجستاني اعترف بالخلفاء الفاطميين باعتبارهم خلفاء الإمام محمد بن إسماعيل، انظر

Madelung, *Fatimiden und Bahrainqarmaten*. idem, *Das Imamat*. Stern, *Heterodox Ismāʿilism*.

[6] أبو يعقوب السّجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1980). والنسخة المضاف إليها تحقيق إسماعيل بوناوالا (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000).

الشعر، لأنّه عالج في كتابه علم الحقائق العرفاني معالجة علميّة في ضوء الاعتقادات الفاطميّة التّوحيديّة والتأويليّة والفلسفيّة.

شرح الأبيات يطول لأنّه علينا تفسير اللطيف والكثيف بحسب معتقداتهم، وربط ذلك مع الأرقام: "ثلاثة أفرادٍ لأربع إخوة": ربّما هو تأويل الشّهادة "لا إله إلاّ اللـه"، ".... وكذلك قالت الحكماء: إنّ الاسم غير المسمّى، وإنّ الكلمات الأربع في الشّهادة... وإنّ العقل لمّا أبدعه المبدع جمع في صورته الأصول الثلاثة، التي هي النّفس والنّاطق والصمت..."[1] ويذكر في نفس المصدر تأويل "بسم اللـه الرحمن الرحيم"، "فهي أربع كلمات دالات على الأصول الأربع _ فـ"بسم" دليل على النفس لأنّها قامت للفعل مقام الاسم لدلالتها إليه، وهي ثلاثة أحرف كحروف إله..."[2]

بينما يعتمد الأدب العقائدي الإسلامي على القرآن وتفاسيره، يعتمد الأدب العقائدي الإسماعيلي على القرآن وتأويله، لكن عدم وجود طريقة منهجيّة واحدة متّبعة في تأويل القرآن، وعدم وجود تأويل مرتّب وعلمي وموحّد لكلّ آيات القرآن، واختصاص التأويل بكلمات أو بآيات دون غيرها، كل ذلك يجعل التعامل مع الأدب العقائدي الإسماعيلي محدودًا وصعبًا. ويعيد الباحث مئير بار آشر قلّة المنهجيّة في التأويل لسببين رئيسين؛ أحدهما استمراريّة مؤسّسة الإمامة الإسماعيليّة، وكون الإمام شخصيّة حاضرة وفعّالة (ليس كالإمامة الإثني عشرية التي تؤمن بغيبة الإمام)، وكونه صاحب التأويل "الكتاب الناطق"، وهذا يقودنا للسبب الثاني وهو إيمان الإسماعيليّة بالمستويين الظاهر والباطن، فظاهر القرآن المفهوم بشكله المجرّد لا حاجة للإمام ولا للدعاة لتفسيره بل يمكن "للعامة" تفسيره وفهمه وقد ذكر النعمان ذلك في "أساس التأويل": "وتركنا الظاهر اكتفاء منا بظهوره ومعرفة أكثر الناس به"،[3] أمّا سبر أغوار الباطن وتأويله بطريقة فكّ الرموز، فهو من اختصاص الأئمّة والدعاة.[4] ويجد بار آشر التأويل الإسماعيلي انتقائيًّا، يتركّز في أجزاء معيّنة من النصّ، تلك التي تشكّل للمؤوّل نقطةً تعكس آراءه ومبادئه الإسماعيليّة، كقصص الأنبياء مثلا التي تهدف في ما وراء فكّ رمزيتها إلى إيصال معنى هامّ ومبدأ إسماعيليّ قائل بوجود الإمامة بشكل دوري منذ بدء الخليقة، وهذا الأمر، عالجته الدراسة الحالية، ويظهر في قصائدهم على شكليْن:

---

[1] عبدان الدّاعي القرمطي، شجرة اليقين. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص.91.

[2] ن.م. ص. 94 .

[3] النعمان، أساس التأويل. ص. 214.

[4] מאיר מ' בר- אשר, קווי יסוד של *פרשנות הקוראן האסמאעילית-הפאטמית הקדומה*. דבר דבור על אופניו, מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים. עמ'. 304-303: "לעומת זאת, החתירה אל התאויל, שעניינו השאיפה להכיר את הרובד הפנימי המפורש בדרך טיפולוגית או אלגורית-סימבולית, היא יוקרתית ורבת משמעות.

- في القصائد العاديّة/الدنيويّة؛ مدح الأئمة كموجودين مع وجود العالم:

معنى من العلّة الأولى التـي سـبقت — خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر

– في القصائد العقائديّة التي تذكر الأدوار والأكوار، وتعدِّد قصص الأنبياء ومعجزاتهم، لا لتنظم قصصًا موجودة في القرآن الكريم، بل لتثبت انتماء الأنبياء لسلالة تتابعت منذ خلق العالم، بأنبيائها وأوصيائها وأئمّتها، وذلك لإثبات إمامتهم الفاطميّة وقدسيتها، ولتأكيد وتبرير وتصديق قِدَم مبادئ يؤمنون بها، كالعهد[1] الذي يعيده الفاطميّون إلى الميثاق الذي أخذه الله على الأنبياء، فيؤوّلون قصّة النبي إبراهيم المذكورة في القرآن "((فلما جنّ عليه الليل))،[2] معناه لما أخذ عليه ميثاق الدعوة الذي يقضي بأخذه من المجاز إلى الحقيقة، ويتصور بعلمه صورة الآخرة، وهو الميثاق المأخوذ على رسول الله آخرًا، وعلى الأنبياء عليهم السلام قبله أولا، يدلّ عليه قوله سبحانه: ((وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا ميثاقًا غليظًا))،[3] أي أنّ الأنبياء دخلوا في الميثاق والبيعة.[4] ويورد الفاطميون قضية العهد التي يأخذونها على المستجيب، طالب العلم الباطن، ليؤكّدوا أنّهم يتمّون ما كان قبلهم وأنّهم ينتمون لسلالة الأنبياء، كذلك الأمر مع النصّ الفاطمي الذي ينصّ بحسبه الإمام الفاطمي على الخليفة الذي سيكون بعده، فيعيدون ذلك للأنبياء الذين كانوا ينصّون على من يحمل عنهم العلم الباطن ونقله للجيل القادم كيعقوب وابنه يوسف المذكورَيْن في القرآن والتوراة، ويؤوّل الفاطميّون العلاقة بينهما وحلم يوسف كإشارة من الله بوجوب النصّ على يوسف لحمل الأمانة الباطنيّة، بهذا التأويل والمرجعيّة الدينيّة يعطي الفاطميّون مصداقيّة لمبادئهم، ولنصّ إمامهم على خلفه باعتبار سلطته سلطة دينيّة قبل أن تكون سلطة سياسيّة. أمّا مبدأ التأييد، فهو انتقال المستفيد من حدّ التعليم إلى حدّ التأييد، أي أنّه صار من المؤيّدين بالروح الأمين، وهذا يدلّ على انقطاع العصمة بينه وبين الوسائط الجسمانيين، واتّحاد نفسه بالملائكة.[5] معرفة هذه المبادئ يوصلنا لفهم القصائد، خاصّة العقائديّة، بمفهومها المقصود ما وراء نظم الآيات والقصص القرآنية. وتخصّص هذه الدراسة مبحثًا لهذه القصائد الخاصّة بالفاطميين.

---

[1] B. Lewis, "Ismā‘īlī Notes. An Ismā‘īlī Oath Formula from Mamluk Egypt". *Bulletin of school of oriental and African Studies*, University of London, vol. 12, No.3/4.1948, pp. 597-600.

[2] القرآن الكريم. سورة 78، آية 9.

[3] القرآن الكريم. سورة 33، آية 7.

[4] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة. ص.202-203. وص. 205.

[5] المؤيد، المجالس المؤيدية. ص. 210.

إنّ اختلاف وتشعّب النظريّات الطروحات التي تقدّمها كتب وأبحاث العقيدة الفاطميّة، يعود إلى كونها عقائد تطوّرت حسب البيئات والأزمان حتى أصبح من الصعب أنْ تبلور هذه العقائد أو أن تصهر في بوتقة واحدة.[1] وقد نجد الاختلاف حول مفهومٍ معيّن بين المحقّقين المعاصرين مثل عارف تامر وغالب مصطفى، وتورد الدراسة هذه الاختلافات، وتحاول في المقابل أن تجعل مرجعيّتها الصحيحة، شعر الدّعاة المعتمدين المشهورين؛ أمثال المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين والقاضي النعمان قاضي القضاة، ولعلّ هذا أحد التجديدات الذي يطرحه البحث وهو اعتماد الشّعر فيصلا ومرجعًا للبتّ في بعض الخلافات كإيمان أو عدم إيمان الفاطميين بمبدأ الحلول، وقولهم في التناسخ وما إلى ذلك.

والمصادر العقائديّة التي اعتمدها البحث كثيرة، منها ما ورد سابقًا، ومنها: "سرائر وأسرار النطقاء" لجعفر بن منصور اليمن (ت. 380هـ)،[2] و"سمط الحقائق في عقائد الإسماعيليّة" تأليف داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي (ت.626هـ)،[3] و"القصيدة الشافية" لداعٍ مجهول[4] و"الافتخار"[5] و"الينابيع" للسجستاني،[6] "الحقائق الخفيّة"[7] لمحمّد حسن الأعظمي، إذ يشرح فيه العديد من الكلمات مثل "وجه الله ويداه" و"العرش وحملة العرش" و"الكرسي" "والأمانة" و"الهيولى"[8] وتأويل أوائل السّور وقصص الأنبياء وما إلى ذلك.[9]

كذلك تُعتبر "المجالس المؤيّديّة"[10] و"المجالس المستنصريّة"[11] و"مذكرات داعي دعاة الدولة

---

[1] إبراهيم بن الحسيْن الحامدي، كنز الولد. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979) ص. 5.

[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، ط.1. 1984)

[3] علي بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي، سمط الحقائق. (تحقيق عباس العزاوي، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، 1953).

[4] داعٍ مجهول، القصيدة الشّافية. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار المشرق، 1986).

[5] أبو يعقوب السجستاني، الافتخار. (تحقيق إسماعيل بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، 2000).

[6] أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. (تحقيق مصطفى غالب، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1965).

[7] محمّد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970).

[8] محمّد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970) ص.94: "إنّ عالم الجرم وعالم الجسم يقال عليه الجسم المطلق، وجميعه يقال عليه الهيولى، فهي على الحقيقة عالم الأمّهات التي هي النار والهواء والماء والأرض.

[9] محمّد حسن الأعظمي. الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970).

[10] المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، المجالس المؤيّديّة، المئة الثالثة. (تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984)؛ المجالس المؤيّديّة المئة الأولى. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1974).

[11] المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، المجالس المستنصريّة. (تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة: دار الفكر العربي، 1940).

الفاطميّة"[1] من المصادر العقائديّة الهامّة، حتّى أنّه يمكننا اعتبار ديوانه الشّعريّ[2] من أهم تلك المصادر العقائديّة. عدا عن كلّ كتب القاضي النعمان وأهمّها "أساس التأويل"[3]، و"رسالة افتتاح الدعوة" القاضي النعمان[4] و"تأويل الدعائم"[5] "الأرجوزة المختارة"،[6] وغيرها، و"رسالة إسماعيليّة واحدة، القصيدة الصورية".[7]

وتطول قائمة المصادر العقائديّة، وما يميّزها أنّها تحتوي العقائد المنثورة وتلك المنظومة شعرًا من الدعاة الذين انتشروا في كافة الأقطار لنشر الدعوة، ويمكننا اعتمادها بصفتها مصادر أوّليّة، إذ أنّ كتب النعمان كلّها كانت تعتمد على الكثير من المنشورات والمحاضرات التي كان يؤلّفها الإمام المعزّ لدين الله، ويبعث بها إلى النعمان فيلقيها ويكتبها، وكان من أثر ذلك أن كثر المستجيبون وعظمت رغباتهم وأقبلوا من كلّ أفق يقطعون البحار والقفار لنيل رحمته.[8] ولا عجب في ذلك إذ يذكر القاضي النعمان في المجالس والمسايرات "إنّ المعزّ لدين الله قد نظر في كلّ فن وبرع في كلّ علم، وإن تكلّم في كلّ فن منها أربى على المتكلمين وكان فيها نسيج وحده في العالم، أمّا علم الباطن ووجوهه فهو بحره الذي لا تخاض لجّته ولا يدرك آخره، أمّا القول في التوحيد وتثبيت الدين والردّ على الفرق وأصحاب البدع والملحدين، فهو واحده وعلمه ومناره وعمدته، وأمّا الفقه والحلال والحرام ومسائل الإفتاء والإحكام فذلك ميدانه ومجاله وصنعته وديوانه، وأمّا الطب والهندسة وعلم النجوم والفلسفة فأهل النفاذ في كل فن من ذلك عيال في يديه يخترع في كلّ يوم لهم الصنائع، ويبدع لهم فيه البدائع من دقائق معانيه وما تحار فيه".[9]

---

[1] المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، مذكّرات داعي دعاة الدولة الفاطميّة المؤيد في الدين. (ت. عارف تامر، لبنان: مؤسسة عزّ الدين، 1983).

[2] المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، الديوان. (تحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر، 1996).

[3] النعمان بن محمد، أساس التأويل. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الثقافة، 1960).

[4] النعمان بن محمّد، رسالة افتتاح الدعوة. (تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار الثقافة، 1970).

[5] النعمان بن محمّد، تأويل الدعائم. (تحقيق محمد حسن الأعظمي، مصر: دار المعارف، 1967)؛ (تحقيق عارف تامر، ج.1،2،3، بيروت: دار الأضواء، 1995).

[6] النعمان بن محمّد، الأرجوزة المختارة. (تحقيق يوسف البقاعي، بيروت: دار الأضواء، 1999).

[7] محمّد بن علي بن حسن الصوري، رسالة إسماعيليّة واحدة، القصيدة الصوريّة. (تحقيق عارف تامر، دمشق، 1995).

[8] النعمان بن محمد، المجالس والمسايرات. (ت. حبيب فقي، محمد اليعلاوي، إبراهيم شبّوح، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997. ج. 2) ص. 632.

[9] النعمان بن محمد، المجالس والمسايرات. (ت. حبيب فقي، محمد اليعلاوي، إبراهيم شبّوح، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1996. ج. 1) ص. 199.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ مادة الدعاة يمكن اعتمادها لأنّها تعتمد مادّة الأئمة، وبالتالي فشعر العقيدة الذي نظمه الدعاة لا يمكن التشكيك في صحّته ومرجعيّته.

1.4. مناظير ومناهج دراسة الشّعر الفاطمي

1.4.1. مناظير دراسة الشّعر الفاطمي في المراجع الحديثة:

مع بداية القرن العشرين ازداد اهتمّام بعض الدّارسين ببحث التأريخ الفاطمي، وتحقيق وتحرير الأدب الفاطمي من عدّة مناظير،[1] يمكن تصنيفها على النحو التالي:

1.4.1.1. المنظور الديني: العديد من المخطوطات الفاطميّة هُرِّبَت إلى الهند، وهي حتّى اليوم موجودة عند رجال البُهرة الإسماعيليين الذين حافظوا على تلك المخطوطات وأخفوها عن الأعين حفاظًا على مبادئ عقيدتهم الباطنيّة السريّة، إلاّ أنّ بعض الدارسين والباحثين من تلك الفئة، حرّروا بعض هذه المخطوطات من أسْرِها، خاصّةً الأدبيّة، فنجد محمد حسن الأعظمي يُحَقّق ديوان تميم بن المعزّ لدين الله سنة 1970م ويُخرجه للنور، رغم السرقة التي حصلت لمقدّمة الديوان التي كتبها الأعظمي ثمّ وجدها بعد سنين منشورة في كتاب تحت اسم كاتب آخر.[2] ومنهم د. طاهرة قطب الدين التي تعمل على إنعاش هذا الأدب الفاطمي وإعطائه حقّه.[3] وقد كتبت كتابًا عن المؤيّد في الدين الشيرازي داعي دعاة الفاطميين. وتعدّ كتابًا عن الشّعر الفاطمي في مصر.

ونجد مادّة هامّة في مقدّمة كتاب "أساس التأويل" للقاضي النعمان، تؤكّد أهميّة المنطلق الديني في عمليّة إعادة الطباعة والنشر، رغم الخوف والتحفّظ، فقد كتب المحقّق الإسماعيلي "عارف تامر": "تردّدتُ كثيراً قبل أن أقدم على دفع هذا الكتاب إلى الطبع، وما ذلك إلا لرغبتي التامّة بالإبقاء عليه مدّة أطول في كهف "التقيّة" بين مجموعات المخطوطات الإسماعيليّة الأخرى التي لم يحن وقت نشرها وتعميمها بعد."[4]

1.4.1.2. المنظور القومي: بما أنّ الدولة الفاطميّة كانت في مصر مدّة قرنين من الزّمان (من القرن الرابع هـ - السادس هـ)، فقد اهتمّ الباحثون المصريّون في إعادة نشر أدب وتاريخ تلك الفترة إحياءً للأدب المصري عبر القرون والحقب، فكما تعاملوا مع مصر الفرعونيّة والقبطيّة كان لا بدّ أن يتعاملوا مع مصر الفاطميّة أو المملوكيّة أو الأيوبيّة، رغم اختلاف العقيدة والمبدأ

---

[1] انظر مثلا: الديك، ساري نادي. أثر الفكر في الشّعر الفاطميّ. (عكّا: مؤسّسة الأسوار، 2002).

[2] تميم بن ا لمعز، الديوان. (تحقيق الأعظمي: 1969، المقدّمة) .

[3] Tahera Qutbddin, *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fatimid da'wa poetry a case of commitment in classical Arabic literature.*(Boston: Brill 2005).

[4] النعمان، أساس التأويل. المقدّمة ص. 5.

الدّيني إلاّ أنّ شعور الانتماء القومي لمصر كان باعثًا على البحث والاستقصاء.[1]

1.4.1.3. المنظور الجَدَلي: هناك من الباحثين من فتح ملفات الدولة الفاطميّة ليُثبت بُطلان هذه الدعوة وزورها ونفاقها، وليجدّد التعامل السلبيّ معها من منطلق عقائديّ فكريّ ودينيّ.[2]

1.4.1.4. المنظور العلمي: للأمانة العلميّة أخذ الباحثونَ ينظرون للتاريخ والأدب الفاطمي بعيدًا عن أيّ معتقدٍ دينيٍ عقائدي والتفتوا للحقائق وأرّخوها بصدقٍ، وقد ساعدهم على ذلك الأبحاث والكتب الجديدة التي وُجدت وحقّقت مؤخّرًا.[3] ويمكننا أنْ نضيف منظورات المستشرقين ضمن هذا المنطلَق، مثلا "بيتر سمور" كتب عدّة مقالات عالجت مواضيع مختلفة من الشّعر الفاطمي[4] كمقالته عن القصور الفاطميّة[5] والمقالة التي تناول فيها "حُسن التخلّص" من موضوع إلى آخر في القصيدة الفاطميّة.[6] وكتبَ مقالا علميّا أدبيّ عن "دموع المهدي" التي ذرفها عند سماعه أبيات شِعرٍ تمدحه[7] ومقالا عن القصور الفاطميّة وشعر البلاط[8] وآخر عن الخمر والحبّ ومدح الإمام الفاطميّ.[9]

---

[1] محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة؛ محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي؛ عبد المنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها؛ محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيوبي. (القاهرة: مكتبة الآداب، 2003)؛ عبد المنعم خفاجي، قصّة الأدب في مصر (القاهرة: المطبعة المنيريّة. 1956)؛ خضر أحمد عطا الله، الحياة الفكريّة في مصر في العصر الفاطمي. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1989)؛ عبد الغني حسن، مصر الشّاعرة في العصر الفاطمي. (الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983).

[2] أحمس صبحي، الدعوى الفاطميّة. ص. 119- 193.

[3] P. Smoor,"Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras.*U.Vermeulen and D.De Smet. (eds.) Uitgeverig Peeters. Leuven.1995.

[4] P.Smoor, "The master of the Century": Fatimid poets in Cairo, *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras.*Uitgeverij peters, Leuven, 1995.

[5] P.Smoor, "Palace and ruin, a theme for Fatimid Poets?" *Die welt*, *Des Orients*, 22 Vanden hoeck and Ruprecht in Gottingen, 1991.

[6] P.Smoor,"Fatimid poets and the "Takhallus" that bridges the nights of time to the ImÁm of Time". *Islam*: *Zeitschrift fur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 68.1991. *Der*

[7] P.Smoor, "Al-Mahdi`s tears: impressions of Fatimid court poetry". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras 2.* Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998.

[8] P.Smoor, "The poet`s house: fiction and reality in the works of the Fatimid Poets". *Quaderni di studi Arabi*, 10.1992.1993.

[9] P.Smoor, "Wine, love and praise for the Fatimid Imams, The Englightened of God". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Stuttgart,1992.

1.4.2. مناهج دراسة وتصنيف الشعر الفاطمي

مناهج البحث الحديث للشّعر الفاطمي:

أعرض فيما يلي مناهج البحث المختلفة التي قاربَتْ الشّعر الفاطميّ، قبل هذه الدّراسة، وأصنّفها في خطوط عريضة جَمَعتْها:

1.4.2.1. منهج تصنيف شعر البلاط

صنّف بعضُ الباحثين الشّعراءَ على أساس انتمائهم الاجتماعي، فجمعوا شعر الملوك والخلفاء والأمراء[1] والوزراء،[2] ونسبوا أبياتًا للمهدي وللقائم وللمعزّ لدين الله الفاطمي ولابنه العزيز وللحاكم،[3] معتمدين على المصادر القديمة في نقل الأبيات. إنّ الباحثين الذين اعتمدوا هذا المنهج لم يتجاوزوا مرحلة التصنيف، إنّما اكتفوا باستعراض فئةٍ من الشّعراء وشعرهم، دون مقارنة أو تحليلٍ أو إيراد أسباب النظم، أو البحث في ماهيّة هذه القصائد. وكي يحدّدوا بحثهم نهجوا نهجًا موَحّدًا، فاختاروا الملوك الشعراء وجمعوا المواد التي وجدوها في كتب المؤرّخين.

1.4.2.2. منهج التصنيف الموضوعاتي ينطلق أصحابُ هذا المنهج من الموضوعة/الثيمة الشّعريّة كأساسٍ منهجيٍّ للبحث، فيبحثون في موضوع القصيدة والمعنى الذي تحمله الكلمات بين طيّاتها من مواضيع الشّعر المتداولة، كالمدح[4] والرثاء والفخر والهجاء والغزل والتحامق[5]

---

[1] جبرائيل جبور، الملوك الشعراء؛ علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء. (ج.4، 2001).

[2] محمد المناوي، الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي. (دار المعارف 1970)؛ عمارة اليمني، النكت العصريّة في الوزراء المصريّة .

[3] هناك العديد من المصادر التي ذكرت قصائد الخلفاء ضمن مادتها التاريخيّة منها : جمال الدين محمّد سرور، مصر في عصر الدولة الفاطمية. (دار الفكر العربي 1965)؛ إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية. (القاهرة: مكتبة النهضة 1958)؛ عارف تامر، الموسوعة التاريخيّة للخلفاء الفاطميين. (عكا: السروجي، 1981)؛ الأشرفاني، عمدة العارفين. المخطوط 1670 . وتحقيق المخطوط، فايز عزّام، (جامعة حيفا 2001). ويورد أبياتًا للحاكم وللعزيز .

[4] Suzanne Pinkney Stetkevych, "Abbasid panegyric and the poetcs of political allegiance". *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*. V.1. (E.J. Brill, Leiden. 1996). p. 37.

[5] انظر شعر ابن مكنسة وابن رشدين وأبي هريرة وابن أبي الجوع في الكتب التأريخيّة والمراجع الأدبيّة. انظر مثلا شعر "أبي الرقعمق":

لو برجلي ما برأسي	لم أبت إلاّ بنجدِ
خفة ليست لغيري	لا أراني الله فقدي
ومحال أن يرى مثـ	لي أو يبصر بعدي
رجل لا يضرط الضر	طة إلا بعد جهدِ
فلذا الأمر تراه	يأكل التمر بزبد

Joseph Sadan,"Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts". *On the History of a Medieval Arabic Humoristic Form.* (part 1), Studia Islamica, No 56. 1982. Pp 5-49.

والطرديّاتِ[1] والمطيّرات[2] وأدب الطعام[3] وشعر المياه[4] وما إلى ذلك. إنّ مثل هذا المنهج - حسب رأيي - جيّدٌ، يتيح الفرصة للباحث أن يكشف بموضوعيّةٍ المواضيعَ المختلفةَ المتداولةَ في عصرٍ ما، ولشعراء دولة ما،[5] فيعطي بذلك صورةً أشمل عن عصرٍ كامل تعامل شعراؤه مع المدح البلاطيّ ومع شعر الدعوة ومع شعر التحامق وغيرها من المواضيع. لكنّ القصائد الفاطميّة كغيرها من القصائد لم تقم على وحدة الموضوع، إذ يمكن للشاعر أن يبدأ بالنسيب أو بالمجون أو بوصف الطبيعة ثمّ يَخْلَصُ إلى المدح[6] أو الفخر أو غيره من المواضيع.[7] أو أن ينتقل من موضوعٍ لآخر في نفس القصيدة، فإذا ما تناول الباحثُ موضوعًا وأخذ جزءً من القصيدة دون غيره شوّه وجه القصيدة بتناولٍ مجزوءٍ مخطوءٍ[8] أحيانًا.

---

[1] انظر تميم بن المعزّ لدين اللـه، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996).

[2] انظر تميم بن المعزّ لدين اللـه، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996)؛ ابن قلاقس، الديوان. (ت. سهام الفريح. الكويت: مكتبة المعلا 1988).

[3] الشريف العقيلي، الديوان. (ت. زكي المحاسني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة، 1958)

[4] ظافر الحداد، الديوان. (القاهرة: دار مصر للطباعة. 1969)؛ تميم بن المعزّ لدين اللـه، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996)؛ ابن قلاقس، الديوان. (ت. سهام الفريح. الكويت: مكتبة المعلا 1988).

[5] محمّد حسين، في الأدب المصري الإسلامي (من الفتح الإسلامي إلى دخول الفاطميين). انظر مثلاً ص. 235 الطبيعة في الشّعر المصري.

[6] Smoor,"Wine, Love and Praise". Pp 102-103: Now Tamim connects this Chaliph, Al-Aziz, who is almost an immaterial body of spirit, formed from light and subtlety of hule, with his own nightly activities, which apparently took place in Gizah. It is not only that we are surprised by this unashamed association between the love –scene in Gizah and the beneficience of the Chaliph: as if it could be expected as a matter of course that the caliph would create opportunities for sexual pleasure. The copyists who transcribed the Diwan manuscripts seem to have had some problems with these two lines. Of the 9 monuscripts which are extant, this takhallus linking *Gizah* with the name of *al-Aziz* as mamduh only appears in one of them.

يتحدّث بيتر سمور عن قصيدة تميم بن المعزّ في مدح العزيز، الديوان. ص. 100-101. وهي دليل حسن على ضعف التصنيف الثيماتي.

[7] P. Smoor, "Fatimid Poets and the 'takhallus'" p. 253

[8] انظر راوية بربارة، قراءة مغايرة. قصائد المدح، ص. 99-133.

1.4.2.3. منهج التّصنيف الجغرافي والتاريخي

صنّف أصحابُ هـذا المـنهج الشّـعراءَ عـلى أسـاس مكـان ولادتهـم ومكـان إقـامتهم ووفـودهم وسـكناهم،[1] وهـذا التقسـيم منطقـي، لأنّ "الأدب ابـن البيئـة" يعكـس الحيـاة الاجتماعيّـة والسياسيّة في كلّ منطقة، فيختلف في معانيه تأثُّرًا بالصّوَر التي يعكسها، وبالحياة التي ينقل لنا مفاهيمها وبالمعتقدات وبالمبادئ التي يحاول الذود عنها ونشرَها.

الشّعراء الذين قدِموا من الأندلس، واليمن والشام والعراق أو المغرب، وفدوا للدولـة الفاطميّـة وفي جعبتهم تأثير البيئة التي عاشوا فيها، وقد أثّرَ اخـتلاف حضـارات الشّـعوب العديـدة التـي قدِم منهـا هـؤلاء الشّـعراء في مبنـى وشـكل وموضـوعات الشّـعر الفـاطمي، بسـبب الاخـتلاف الجغرافي والتاريخي.

لقد قدّم الباحثون صورةً جدوليه رَتَّبوا فيها الشّعراء حسب مكان إقامتهم ووفـودهم إلى مصر، وحسب القرن الذي عاشوا فيه من أوائل القرن الرابع الهجري وحتّـى أواخـر القـرن السـادس.[2] فاستعرضوا قصائد ونماذج لكلّ شاعر على حدة دون أن يذكروا تـأثير المنطقـة التـي وفـد منهـا على شعره، وكيف تأثّر وأثّر في شعر الآخرين، وهل نَتَج نَمَـطٌ شـعريٌّ جديـدٌ مـن هـذا الالتقـاء الحضاري؟![3]

1.4.3. نقد مناهج الدراسات السّابقة:

كلّ الدّراسات السّابقة التي بحثت الشّعر الفاطمي يمكـن اعتبارهـا مصـادر أوّليّـة، تسـاعدنا في طرحنا الجديد بالنسبة لهذا الشّعر:

1.4.3.1. قراءة مغايرة لمنهج التصنيف البلاطـي، تنظـر هـذه الدراسـة للشـعر الفـاطمي مـن منظور آخر، يعتمد التحليل والمقارنة أكثر ممّا يعتمد البحث والتجميع، فتثبت أنّ شعر الملـوك والخلفاء والأمراء، لم يُنظم عبثًا أو هوايةً إنّما استغلّ الخليفة/الملك الشّعرَ لتحقيق مآربه، وعليه ارتأيتُ تصنيف شعر الملوك تصنيفًا وظيفيًّا، فالشّعر لم يكن بالنّسبة لهم متنفّسًا أو مادّة للّهـو، إنّما اتّخذ النّظم مفهومًا آخر نصنّفه في بحثِنا على النّحو التّالي:

---

[1] فؤاد سيزكين، تاريخ التراث العربي. (المجلّد الثّاني، ج.5 مصر، المغرب، الأندلس)؛ كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي. (ج. 5، 1995)، ص. 420-424؛ محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر. ص. 164-229؛ جمال الدّين الشيّال، أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي. (مصر: دار المعارف 1965).

[2] محمد زغلول، الأدب في العصر الفاطمي، الشّعر والشّعراء. (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995).

[3] راجع جدول التصنيف الجغرافي للشّعراء الوارد في هذا المبحث.

1.4.3.1.1. القصيدة الأداة: هي النهجُ السياسيُّ المعلنُ أمام الشعب والأعداء على حدٍّ سواء، فقد استعمل الخلفاء الشّعر كأداة لنشر دعوتهم الفاطمية في حقبةٍ تاريخية تُقِرُّ بالسّيطرة وبالسّيادة العبّاسيّة في الشرق وبالسّيادة الأمويّة في الغرب.

دولتانِ (عبّاسيّة وأمويّة) تسيران تحت ظلّ المذاهب السُنّيّة مما اضطرَّ الخلفاء لنشر دعوتهم الجديدة الفاطميّة عن طريق الشّعر، الأداة الأسرع والألصق بالقلب والفهم فكما قال أسامة بن منقذ في كتابه "البديع في نقد الشّعر" :"إنّ الشّعر أنفذُ من السحر".[1]

1.4.3.1.2. القصيدةُ - إستراتيجية سياسيّة:

نظَمَ الخلفاءُ القصيدة كإستراتيجية سياسيّة للدفاع عن أحقيّتهم بالخلافة، فعارضوا ونقضوا قصائد عبّاسيّة مشهورة مثل بائيّة عبد الله بن المعتزّ العبّاسيّ،[2] التي عارضها تميم بن المعزّ لدين الله الفاطمي.[3] ليُثبت أحقيّة الفاطميين بالخلافة، معتمِدًا على إيراد الأحداث التاريخيّة، مستعينًا بقصّة الكساء التي نظم فيها ابن المعتزّ العباسي:

ونحن ورثنا ثياب النبي   فلم تجذبون بأهدابِها

فاجابه تميم بن المعزّ معارضًا:

ونحن لبسنا ثيابَ النبي   وأنتم جذبتم بهُدَّابها

ونحن بنوه وَوُرّاثهُ   وأهل الوراثة أولى بها

وخير مثال على القصيدة التي استُعملت أداة للدعوة السياسيّة، أو النهج السياسي المنظوم شِعرًا، هي بائيّة القائم، الخليفة الثاني في المغرب هذه البائيّة التي لم تقم على مبدأ المعارضة الشعريّة لأبي تمّام - في مدحه المعتصم يوم عموريّة - قدر ما قامت على مبدأ المعارضة السياسيّة للعباسيين، ولم تكن تهدف كباقي المعارضات الشّعريّة إلى إظهار تفوّقٍ شِعريّ، بل كانت غايتها إظهار تفوّق سياسيّ، وإلغاء بطولة المعتصم والعبّاسيين مظهرًا قوة الدولة الفاطميّة، والشغب والفوضى في الدولة العبّاسيّة معتمدا على التورية في كلمة "شغب".[4]

---

[1] أسامة ابن منقذ، البديع في نقد الشّعر. ص. 299.

[2] ابن المعتزّ، الديوان. (شرح يوسف شكري فرحات. بيروت: دار الجيل، 1995) ص. 41-44

[3] ابن المعزّ، الديوان. ص. 429-435.

[4] Al-Mahdi's tears" . pp.160-161" P.Smoor.

إذًا مثل هذا النظم لم يأت لإظهار قدرةٍ شعريّة، بل استغلّهُ الخلفاء لنشر آرائهم ومبادئهم من جهة، ولإعطاء الدولة وجهًا عامرًا بالرفاه الاجتماعي من جهة ثانيةٍ. وذلك لأنّهم كانوا مدركين طبيعة الشّعر، بسلاسته وقوّة انتشارِه وسهولة التقاط الأذن له، ومدى تأثيره في السّامعين.

1.4.3.1.3. القصيدةُ - المرآة للحياة الاجتماعيّة:

فلننظر معًا للخليفة المعزّ لدين الفاطمي الذي عمل على تجهيز أسطول بحريّ،[1] وأعدّ العدّة والعتاد وحفر الخنادق وبنى القصور والمتنزهات على امتداد الساحل من المغرب حتّى مصر، استعدادا لفتحها،[2] ونظّم شؤون الدولة داخليًّا وخارجيًّا، وسكَّ النقود وألّف العديد من المؤلفات العقائديّة المخطوطة حتّى يومنا.[3] إنّ هذا الخليفة وجدَ من الوقت والمقدرة والمشاعر مُتّسعًا لينظم قصائد غزل، فقد نُسِبت إليه قصيدة غزل طويلة وهي ما زالت مخطوطة.[4] وإنْ كان هو الناظم أو لم يكن، فمجرّد وجود مثل هذه القصائد يصبغ الدولة بصبغة الرفاهية والطمأنينة. ويوجّه دعوةً مفتوحة إلى الشّعراء في كلّ البقاع للتوجّه إلى دولة الفاطميين التي تنعم بالاستقرار والطمأنينة.

1.4.3.1.4. القصيدة البلاطيّة المزخرَفة: لا ننسى في هذا المضمار شعر الصنعة والأبيات التي نُسبت للخلفاء ولم تخلُ من البلاغة والبديع، في عصر كانت فيه للقصيدة المزخرَفة بجناسها وطباقها وسجعها قيمة خاصّة. فنُسِبت للمعزّ الأبيات التالية:

"لله مَا صَنَعت بنا تلكَ   المحَاجِرُ في المعَاجِرْ

أمضى وأقضَى في النفوسِ   مِنَ الخَناجرِ في الحناجرِ"[5]

وقد أضاف إلى هذين البيتين ابن خلّكان في "وفيّات الأعيان" بيتًا ثالثًا :

"ولقد تعبتُ ببينِكُم   تَعَبَ المُهاجرِ في الهَواجرِ"[6]

عدا عن الصنعة البارزة جدًّا وعن التوافق اللفظيّ في الأبيات السابقة، فلننظر معًا إلى بيتي

---

[1] ابن هانئ، الديوان.

[2] السيد أيمن، الدولة الفاطميّة تفسير جديد. ص. 71.

[3] Adam Gacek.*Catalogue of Arabic Manscripts in the Library of the Institute of Isma'ili Studies*.Vol 1p.129.

[4] علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء. ج.4 ص. 253: ينسبون للمعزّ ملحمة شعريّة طويلة، ما زالت مخطوطة تملكها د. نجلاء أبو عزّ الدين.

[5] ن.م. ص. 252؛ عارف تامر، الخليفة الرابع المعزّ لدين الله. ص. 36-8.

[6] ابن خلكان، وفيّات الأعيان. ج.5 ص. 282.

غزلٍ نُسبا للخليفة المعزّ ثمَّ نُسبا بتغيير بسيطٍ للشاعر ظافرالحدّاد:

"أطلَعَ الحُسْنُ من جبينكَ شمسًا فـــوقَ وردٍ في وجنتيـــكَ أطَـــلاّ

وكـأنَّ الجـمالَ خـافَ عـلى الـور دِ جفافًـا، فمـدَّ بالشَـعْرِ ظِـلاّ"[1]

كيفَ يُمكن للقائد الحربي الخليفة، فـاتح مصر، مـنظِّم الأمـور الداخليّـة والخارجيّـة للدولـة، أن ينظُمَ مثل هذا الغزل الرقيق المليء بالبلاغة والبديع والصنعة؟

إنَّ أهميّة نسب مثل تلك الأبيات لهذا القائد الديني والسياسي، سـواء كـان هـو النـاظم أم لا، أتت:

- لتشهد على القدرة اللغويّة لخليفةٍ شُكّكَ في انتسابه العربيّ.
- ليظهر أمام العالم الشرقي والغربي بمظهر الخليفة الذي يرأسُ دولةً مسـتتبّة الأمـن، ولم يبـقَ للخليفةِ إلاّ أن ينظم ويتغزّل مستعملا الصنعةَ والبديع، وذلك:

- لاستقطاب الشعراء.
- لمراضاة الشعب ولإعلان حالة الرفاهية.
- لتشجيع الشّـعراء عـلى الإبـداع تمجيـدًا للدولـةِ ولإعـلاء شـأنها أدبيًـا وفنيًـا لتضـاهي الأدبـاء العباسيين والأدب العبّاسي.

1.4.3.2. قراءة مغايرة لمنهج التّصنيف الموضوعاتي:

أمّا الباحثون الـذين اتّبعـوا المـنهج الموضـوعاتي/الثـيماتي، لم يقفـوا عـلى ظـاهرة هامّـة جـدّا في بعض القصائد وهي توظيف الشّـاعر لأقسـام القصـيدة المعروفـة كالنسـيب والرحلـة والصـيد، توظيفًا يختلف كليًّا عمّا كان في الشّعر القديم، ففي المعلّقات مثلا، تعدّدت في المعلّقة الواحدة الموضوعات التي تناولها الشّاعر، فامرؤ القيس بدأ واقفًا على الأطلال، ثمّ وصـف لنـا مغامراتـه الغزليّة والعاطفيّة مع النساء، ووصف الليل والخيل وما إلى ذلك، ولم نبحـث كقـرّاء عـن رابـط يلــمّ شــتات الموضــوعات ويوحّــدها، عــلى خــلاف الشّــعر الفــاطمي، الــذي نظرنــا إليــه في هـذا البحـث نظـرة شـموليّة كليّـة، فـرغم ذهـاب الشّـاعر في رحلـة طويلـة اختلفـت فيهـا الأماكن وأحوال الطقس والمطيّة، ورغم أنّ الشّاعر وصل إلى غايتـه، وشرب الخمـر مـع ندمائـه، وتغزّل في محبوبته، وأخيرًا مدح الخليفة، إلا أنّنا تساءلنا في هذا البحث: لماذا صُـنِّفت القصـيدة متعدّدة الموضوعات على أنّها قصيدة مدح؟ لماذا لم ينتبه الباحثون للعلاقة الوطيـدة الموجـودة بين أقسام القصيدة؟ هل اعتبروا انتقال الشّاعر في الوصف من مكان إلى مكـان ومـن زمـان إلى

[1] ن.م ج.2 ص. 153.

زمان، مجرّد حشوٍ؟ أو ترهّلٍ نصيّ؟ لماذا لم يشدّهم الأمر للبحث عن العلاقة بين أقسام القصيدة الواحدة؟ لماذا لم يهتموا بأهميّة إظهار دور ووظيفة الأقسام الأخرى في القصيدة، وفاتَهم منهج التصنيف الموضوعي الذي من شأنه أن يُخْرِج البحث من حَيِّز تجميع الموادّ إلى الحَيِّز العلمي، فهل يجوز أن تُصنّف قصيدة من ثمانين بيتًا كقصيدة مدح، رغم أنّ أبيات المدح فيها لا تتعدّى العشرين بيتًا؟ هل نعتبر باقي الأبيات مجرّد استهلال وتمهيد وحشوٍ لا علاقة له بالمدح، أم أنّها تطرح طرحًا جديدًا لم تنتبه له الدراسات السابقة؟ لقد قارب هذا البحث في باطن القصيدة، مؤوّلا كلماتها الظاهرة بحسب كتب التأويل التي ساعدت في فكّ رموز بعض الكلمات، لنكتشف أنّ القصيدة متعدّدة الموضوعات ما هي إلا قصيدة متماسكة، موضوعها واحد، وله علاقة مباشرة بالمدح المذكور في آخرها، وأظنّ هذا إحدى التجديدات الهامّة التي يضيفها هذا البحث للبحث الأدبي والعلمي، معطيًا باحث الشّعر الفاطمي أدوات وآليات تمكّنه من تحليل القصيدة بالشكل الصحيح، فالشّاعر الفاطميّ لم يلتزم ببناء القصيدة العربيّة القديم لأنّه يحاكي شعراء المعلّقات مثلا، أو لأنّه مضطرٌ أن يُثبتَ جدارة شِعريّة عن طريق هذا الإسهاب، إنّما وظّف الأقسام الأولى في القصيدة توظيفًا هامًّا له علاقة مع المدح المطروح في نهايتها. تحاول هذه الدراسة إثبات أنّ تعدّد الثيمات في القصيدة الواحدة يُحتّم علينا قراءتها قراءة تجميعيّة، تأويليّة إذا دعتنا مفرداتها لذلك، لنجد قصيدةً جديدة لم ينتبه إليها القارئ العادي. ولنجدَ الشّاعر الفاطميّ يداور بين أقسام القصيدة الواحدة وموضوعاتها المختلفة، ليجعلها موضوعًا واحدًا.

1.4.3.3. نقد محاكاة الشّعر الفاطمي لغيره من الشّعر العربي:

وهناك من الباحثين من يعتبر الشّعر الفاطمي مجرّد صنعة وزخرفةٍ، أو مجرّد نظم تقليديّ حاكَى به الفاطميّون كبار الشعراء العباسيين والأمويين، وأنّهم قاموا بنظم نقائض[1] ومعارضات[2] ومحاولات كالتخميس[3] والتثليث[1] والمسمطات والموشّحات[2] والتشجير[3] لإظهار

---

[1] راوية بربارة، قراءة مغايرة. نقائض تميم بن المعزّ وابن المعتزّ العباسي. ص. 184-187.

M.M Badawi. "Ibn Al- Mu'tazz: Dair 'AbdÙn. A Stuctural Analysis". *Jornal of Arabic literature*. V. VI. Leiden. 1975.

[2] ن.م. ص. 215-216؛ تميم، الديوان. ص. 350-351.

[3] تميم بن المعزّ لدين اللـه، الديوان. ص.368-374:

دم العشّاق مطلول	وديـنُ الصَّبِّ ممطولٌ
وسيفُ اللحظِ مسلول	ومبدي الحبِّ معذول

وإنْ لم يُصْغِ للائم

مقدرة وتفوّق شعريّ، وأنّه لا شعر في تلك الفترة إلاّ ما نظمه العباسيّون، لذلك يحاول هذا البحث جادًّا أنْ يغيِّر هذه الصّورة القاتمة وأنْ يُثبت استحقاق الشّعر الفاطمي بالاعتناء، وتجديده على مستوى المعنى والمبنى والأسلوب. إذ أنّنا نجد في بعض القصائد خروجًا عن النمطيّة الكلاسيكيّة المعروفة في المبنى، فنجد أرجوزة مزدوجة، لا من ناحية قوافيها فحسب، بل من ناحية تعلّقِ معاني الأبيات بشكلٍ محبوك، فعجز البيت، يمكنه أن يكون ،من ناحية معنى، صدر البيت الذي يليه، ليصبح صدر البيت عجزًا، وهكذا يتلاعب الشّاعر في الألفاظ، ويوصل لنا معنًى آخر على المستوى الباطن. فالقصائد الفاطميّة نُظمت لأكثر من متلقٍّ، المتلقي العادي، قارئ الشّعر للمتعة، والمتلقّي العارف بأمور الباطن، قارئ الشّعر للتعلّم والاستفادة.

1.5. منهج البحث

1.5.1. منهج التأويل:[4] انطلاقًا من معرفتي بمبدأ التعليم من الإمام، وهو أحد المبادئ الهامّة في الدعوة الفاطميّة، وأنّ الدعوة الفاطميّة تعتمد السريّة والتقيّة، عملاً بأسرار القرآن الباطنيّة التي حملها عليّ بن أبي طالب عن الرسول، والتي تنتقل من الإمام إلى الآخر المنصوص عليه، والتي لا يحقّ لكلّ إنسان أن يعرفها، فالمعرفة لا تجوز إلا للمستحق، وبعد قراءتي لكتب العقيدة الفاطميّة، خاصّة كتب التأويل والمجالس المؤيّديّة، عدتُ بعد قراءتي الأوليّة الموضوعيّة للقصيدة الفاطميّة، لأسبر أغوارها من زاوية أخرى، فاعتمدتُ تأويل الرموز

---

[1] ن.م. ص. 57:

تمتّــع بالمســـرّة والشـــبابِ	فقد برز الربيع مـن الحجـاب
فحبُّـك والزمـانُ وأنـت فيــه	شــبابٌ في شــبابٍ في شــباب
فَحيّ على المدام بكفّ سـاق	يُـدير الخمرَ مـن بَـرَدٍ عِـذاب
يُديــر بريقِـه ويديـه خمـرًا	شَرابٌ في شَــراب في شــَراب

[2] ظافر الحداد، الديوان.

[3] انظر قصيدة "ذات الدوحة" الملحق رقم 9. المنسوبة لشاعر مغمور يدعى الإسكندراني يمدح فيها الفاطميين وخاصّة الإمام العزيز، عن طريق بناء بيتين من الشّعر على كلّ كلمة من كلمات البيت الأخير، وأن يفرّع عن يمين وعن شمال هذا البيت الأخير أربعة عشر بيتًا، سبعة أبيات من كلّ جهة، حتى تتّخذ شكل الدوحة، ويقول محمد كامل حسين، "في أدب مصر الفاطميّة": "ما رأيْنا أحدًا من شعراء العربيّة يتلاعب بمثل هذا التلاعب قبل هذا الشاعر الفاطمي، ومن يدري لعلّ التشجير الذي ظهر في الشّعر الفارسي في القرن السادس الهجري وما بعده، هو تطوّر هذا التلاعب الذي نراه في هذه القصيدة". ص. 175.

[4] Poonawala, I. "Ta'wīl (a)". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition.Brill 2010.

المختلفة، مقدِّرَةً وجود قارئيْن للقصيدة الفاطميّة؛ القارئ العادي الذي يستهلك المعنى العادي الظاهري، والقارئ المستجيب، طالب علم الباطن، وعارف علم الباطن، الذي يحلّل الرموز ويؤوّلها ليصل إلى المعنى المقصود من وراء تقيّة القصيدة.[1] تنطلق هذه الدراسة من الفرضيّة أنّ الشّعر الفاطمي يقوم بعضه على خافي المعاني، وأنّ الشّاعر الفاطمي وظّف بعض قصائده توظيفًا ملتزِمًا بقضايا الفاطميين الدينيّة العقائديّة، مما حدا باتّهامه إمّا بالكفر، أو بالمغالاة، أو بالركاكة الشّعريّة، أو بالغموض والمبالغة. وعليه تمّ تأويل الرموز بمستويات مختلفة:

1.5.1.1. تأويل الكلمات العاديّة في القصائد الدنيويّة، قصائد الطبيعة والصيد؛ مثلا تأويل كلمات مثل الليل والنهار، الحصان، الناقة، الألوان، الشّمس، النار، النجوم، الفضّة، المرأة، وما إلى ذلك...

1.5.1.2. تأويل الكلمات الدينيّة في القصائد الدنيويّة، قصائد المدح والقصائد الشّعائريّة؛ مثلا تأويل كلمات مثل الوحي، الكرسي، العرش، الملائكة، الحج، الصوم والصلاة، ...

1.5.1.3. تأويل الرموز العقائديّة في القصائد الدنيويّة؛ مثلا تأويل رموز مثل العلّة الأولى، الواحد، القهّار، الكلمة، الأمر...

1.5.1.4. تأويل الموتيفات/ العناصر الدينيّة في القصائد الدنيويّة؛ مثلا النور، الشكر والحمد، حجّة الله، يد الله، وجه الله...

1.5.1.5. تأويل قصص الأنبياء في القصائد الدنيويّة وفي القصائد العقائديّة؛ مثلا قصّة إبراهيم ويوسف وموسى وذلك لإثبات مبدأ "العهد" الفاطمي، و"النص"، و"التأييد"، وكيفيّة
فهم وتأويل الفاطميين لقصّة خلق العالَم...

1.5.1.6. تأويل رموز الفلسفة الدينيّة في القصائد العقائديّة؛ مثلا العقل الأوّل، والنفس، والسابق، والكاف والنون...

1.5.1.7. تأويل فلسفة العقيدة الفاطميّة في القصائد العقائديّة التعليميّة؛ مثلا فلسفة نظريّة الإبداع، الفيض الإلهي وما إلى ذلك....

---

[1] Meir M.Bar-Asher,"Outlines of early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008): 257-295. See: p. 268: "The necessity for interpretation and the relation between Ẓāhir and bāṭin".

ويستعين البحث الحالي بالمنهجيْن:

1.5.2. المنهج الاجتماعي: على اعتبار أنّ القصيدة وليدةُ موقفٍ اجتماعي سياسي شعوري أو أدبي يُتَرْجِم كلامًا وحبرًا على الأوراق، لذلك لا بُدّ من التطرّق للجانب الاجتماعي الذي اتّخذته القصيدةُ موضوعًا لمعانيها.[1] وبما أنّ الدّراسة تعالج الخطاب الديني والسياسيّ في الشّعر الفاطمي، لا بدّ من أن تتطرّق للوجه الاجتماعي، وذلك على أساس أنّ السياق الاجتماعي جزء لا ينفصل عن أيّ فعل لغوي، وانّ معنى كلّ تلفُّظ يتضمّن وضع المتكلّم بوصفه ذاتًا اجتماعيّة تنعكس على غيرها.[2]

1.5.3. المنهج النفسي: لا يُمْكِن -حسب رأيي- قراءة القصيدة بمعزل عن الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة والنفسيّة التي يمرّ بها الشاعر، فالمنهج النفسيّ يربط الأدب بذات المبدع الشعوريّة،[3] لأنّ القصيدة غالبًا إذا ما لم تكن للتكسّب، كانت ترجمةً للمشاعر كالحزن والفرح والغضب، فنجد قصائد الرثاء والاحتفاء والهجاء وما إلى ذلك. ولا أجد مفرًّا من استعمال بعض التحليلات النفسيّة لدحض اتهام هنا ولإثبات حقيقة هناك، فمن لم يعرف حياة الشاعر الأمير الفاطمي تميم بن المعزّ لدين الله والتخبّطات الشّخصيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي اجترحت حياته، لا يمكنه تحليل القصائد بصورة صحيحة والتوصّل لحقائق علميّة تاريخيّة عن طريق شعره.[4]

لا ننسى أنّ العصر الفاطمي، بجامعه الأزهر ودار الحكمة ومكتبته العظيمة واستقطابه للعلماء والشعراء، أوجد حركةً نقديّة لا يمكن تجاهلها كاهتمام ابن وكيع التنيسي بسرقات

[1] طه حسين، حديث الأربعاء. (ج. 1،2 مصر: دار المعارف، 1965)؛ كتاب تجديد ذكرى أبي العلاء المعرّي. (مصر: دار المعارف، 1963) (نجد في الكتابين مدى تأثّر طه حسين بالمنهج الاجتماعي).

[2] حجازي عبد الرحمن، الخطاب السياسي في الشّعر الفاطمي. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 2005)؛ ميخائيل باختين، شعرية دوستويفسكي. (ترجمة جميل التكريتي: دار توبقال: الدار البيضاء. 1986) ص. 267؛ باختين، مداخل الشّعر. (ترجمة أمينة رشيد، القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 1996) ص.29.

[3] سوزان ستيتكيفيتش، الشعر الجاهلي والبحث الأدبي المعاصر.

[4] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم بن المعزّ. جامعة حيفا، 2004.

المتنبي مثلا[1] وقضيّة بناء القصيدة عند ابن طباطبا، و"البديع في نقد الشّعر" لأسامة بن منقـذ [2] وغيرهم الكثير.

لقد جدّدت هذه الدراسة في استعمال أساليب النقـد والتحليـل الحديثـة كالتنـاصّ والاسـتباق وغيرها، إضافةً إلى أساليب النقد الكلاسيكيّة التـي تعاملـت مـع الشّـعر القـديم، ذلـك لأنّنـا لا نستطيع أنْ نقوِّم القصيدة الفاطميّة بمعاييرنا الحديثة فقط، كأَنْ ننظر للصنعة الشّعريّة آنـذاك مثلا من خرم إبرة النقد الحديث، بتفاوت زمني يبلغ عشرة قـرون، ولا أنْ ننظـر بمنظـار النقـد القديم فقط، لأنّ العلم والأبحاث قد تطوّرت وزوّدتنا بأدوات جديدة تساعدنا على سـبر أغـوار النصوص واكتشاف عمقها وبواطنها.

---

[1] ابن وكيع، كتاب المنصف للسارق والمسروق منه. (ج.1. تحقيق عمـر خليفـة بـن ادريـس. بنغـازي: جامعـة قاريونس، 1994).

[2] أسامة ابن منقذ، البديع في نقد الشّعر. (تحقيق أحمد بدري وحامد عبد المجيد، القاهرة: 1960).

المبحث الثاني

تأويل القصائد الدنيويّة تأويلا عقائديّا

مدخل:

شعرٌ ذو وجهيْن، ظاهرُه عادي باطنُه دينيّ للمستجيب:

تُقرأ القصائد الصوفيّة بوجهين، لأنّ الشّاعر الصّوفي عجز في مرحلة ما عن إيجاد مفردات تلائم الحبّ الإلهيّ، فعبّر عنه بالمفردات الحاضرة في الذاكرة العربيّة، مفردات الغزل الإنسانيّة، لكنّه رمى فيما وراء السّطور لغزلٍ بالذات الإلهيّة. وتُقرأ القصيدة الفاطميّة بوجهيْن، لكن شتّان ما بين القراءة الفاطميّة التّأويليّة والقراءة الصّوفيّة للقصيدة.[1]

فالشّاعر الفاطمي، دعوته سريّة لا يستطيع البوح بها لكلّ إنسان، "جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطّلع عليه إلا واحد بعد واحد"،[2] وهذا سبب هامّ يقودنا للتفكير في إمكانيّة تبطين القصيدة الفاطميّة وتحميلها معاني مختبئة وراء الكلمات الظاهرة،[3] وهذا ما لم يفعله باحث من قبل، وسأحاول إثبات ذلك من خلال قصائد مختارة، هي عيّنة البحث، بينما تعتمد آلية البحث قراءتين؛ قراءة تفسيريّة للمعاني تستند إلى المناهج المختلفة، الاجتماعيّة والنفسيّة والبنيويّة، وتلك قراءة موجّهة للقارئ العاديّ غير العارف بأسرار التّأويل، أمّا القراءة الثانية فهي قراءة تأويليّة تعتمد كتب التأويل الديني والمجالس الدينيّة المؤيّدية والمستنصريّة وغيرها، تستنبط المعاني الدينيّة المختبئة وراء الظاهر العادي، لتعطي القصيدة بُعدًا آخر، لقارئ متخصّص، مستجيب، متلقّ، عارف بأمور الدين.

فالتّأويل هو كشف باطن المعنى أو رمزه، أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدلّ عليه، ومن هنا أعطى النظام الإسماعيلي الفكري صلاحيّة التفسير "للناطق/النبي"، ووهب صلاحيّة "التأويل" للإمام، فالأوّل يمثّل الشّريعة والأحكام والفقه والقانون الظاهر، والثاني يمثّل الحقيقة والتأويل والفلسفة والباطن.[4]

---

[1] عارف تامر، "بين الإسماعيليّة الباطنيّة والصوفيّة". مجلّة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 62، 1994. ص. 111-119. "واخيرًا دعونا إلى الوقوف على حدود الجقيقة والإيمان، بأنّ الإسماعيليّة الباطنيّة غير الصّوفيّة، فكلتا الدعوتين لهما اعتقادات وأسس وفلسفة تختلف عن الأخرى بقاعدتها وأسسها". ص.111.

[2] صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. (بيروت: دار الهادي، 2000) ص. 9.

[3] M.M.Bar-Asher. "Variant Reading and Additions of the Imami- Šiʿa to the Quran", *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74.

[4] النعمان، أساس التأويل. ص. 7.

ويؤكّد الفاطميّون وجوب التّأويل معتمدين على الآيات القرآنيّة، منها:

"وكذلك يجتبيك ربّك ويعلّمك من تأويل الأحاديث".[1]

"وكذلك مكّنا ليوسِفَ في الأرض ولنعلّمُهُ من تأويل الأحاديث".[2]

"وسأنبئُكَ بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا ".[3]

"... وما يعلم تأويله إلاّ اللـه والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلٌّ من عند ربّنا وما يذكر إلاّ أولو الألباب".[4]

وقد اعتمد الفاطميون نظريّة المثل والممثول، بناءً على ما ورد في القرآن الكريم:

"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم".[5]

"وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون؟"[6]

إنّ انتباه البحث لإمكانيّة تأويل القصائد، معتمدين نظريّة المثل والممثول، أعطى للقصيدة الفاطميّة بُعدًا آخر، وللبحث العلمي تقنيّات جديدة للتّعامل مع هذا النوع من القصائد، ونفضَ الغبارَ عن سرٍّ طواه الزمن طويلا، وكشْفُهُ كشَفَ حقائق غابت سنوات طيّ الكتمان. ومثال ذلك القصائد التي يتناولها هذا المبحث.

2.1. القصيدة الأولى: وصف رحلة الطبيعة، وصفٌ لسيرورة رحلةِ طلبِ علم الباطن.

2.1.1. القراءة الظّاهريّة: وصف رحلة الشاعر في الصحراء

القصيدة، أرجوزة لتميم بن المعزّ لدين اللـه،[7] قافيتها على روي الهمزة، وهي أرجوزة مزدوجة طويلة من ثمانين بيتًا وشطر يُغلق معانيها. عُنوِنَت كقصيدةٍ في الطرد ومدح الخليفة العزيز باللـه أخ الشّاعر، لكنّ القارئ لا يجد وصفًا للصيد، بل يجد الاستهلال استطرادًا في وصف الصحراء:

وَمهمـــهِ مشتبـــهِ الأرجـــاء   جهـم الفيـافي مـوحش الـيهماء

عـاري الربـا إلاّ مـن النكـباء   صلـــدٍ عـزازٍ شاســع الفضـاء

---

[1] القرآن، سورة يوسف 6/12.

[2] القرآن، سورة يوسف 21/12.

[3] القرآن، سورة الكهف 78/18.

[4] القرآن، سورة آل عمران 7/3.

[5] سورة فصلت14 /53 .

[6] سورة الذاريات 20/51.

[7] تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي، الديوان. ص.14. وموجودة في الملحق رقم 10.

ويستمرّ وصف الصحراء من المطلع حتّى البيت العاشر الذي يحوي خبر المبتدأ المجرور لفظًا المرفوع محلاً الذي تبدأ به القصيدة، والنعوت رغم كونها مضافة (مشتبه الأرجاء، جهم الفيافي، موحش اليهماء) إلاّ أنّها إضافة للصفة المشبّهة لا تُكسبُ الكلمة تعريفًا، فالمبتدأ نكرة والنعوت كذلك، والخبر البعيد (في البيت العاشر) هو جملة فعليّة فيها التاء المتحرّكة (الفاعل) والهاء (المفعول به) الذي يعود على "مهمهٍ" في البيت الأوّل:

عــــزف قيـــان الشّرب بالغنـــاء   غبقتـــــه في ليلـــــة لـــــيلاء

نلاحظ أنّ الأنا الشّاعر (في كلمة "غبقته") تظهر للمرّة الأولى متحدّية عشرة أبيات من الأوصاف السلبيّة للصحراء، وهذا التكثيف في عدد الأبيات، وفي الصفات المشتقة من مشتقات عديدة، وهذا البعد الكمّي بين المبتدأ والخبر مؤشّرٌ لجديدٍ على مستوى العصر الشعري، لحداثة شعريّة لم نعهدها قبل، والأهمّ أنّ هذا التكثيف للأوصاف يشدّد ويؤكّد مدى صعوبة الوضع في الصحراء، ويلمّح أنّ هذه الصحراء غريبة فريدة في واقعها، وأنّ وراء غبار وظلام الصحراء أكمة لا ندري ما وراءها.

على المستوى الظاهر، الاستهلال كأنّه وقفة طلليّة، سرعان ما تفقد تقليديّتها عندما لا نجد في أبياتها المتتالية أيّة شخصيّة أو دمعة، بل وصفا للصحراء، بترديد صوتيّ للحرف "هاء" وهو حرف حنجري رخو مهموس منفتح[1] وكأنّه زفرات الشّاعر تتردّد بتأوّه، وواو رُبّ تؤدّي وظيفتها بالتقليل، فهي صحراء وحيدة، وكلّ الأبيات التالية بعد كلمة "وَمَهْمَهٍ" هي نعوت مجرورة على اللفظ، لم يرفعها الشّاعر على المحليّة لأنّه يشير لكسرٍ وانكسار على مستوى المعنى، فالصحراء مشتبهة الأرجاء، يتوه السائر فيها، مفازةٌ بعيدةٌ، متاهةٌ موحشة، عارية الربى إلاّ من النكباء، تلك الريح التي انحرفت عن مهابها القوِّمِ، لذا فالربى خالية قاحلة، لم تنبت فيها وردة ولا شجرة، وهذا المهمه صلدٌ، أرضه صلبة كثيرة السيل، واسعةٌ، لكن رغم كونها كذلك إلاّ أنّها جرداء مثل الصخرة الصمّاء، حتّى لو هطل من ثغرة السماء، كلّ هطّال من الأنواء، والكثير من الماء من السحاب السحوح، لما نبَت فيه نبتٌ أخضر.

نلاحظ أنّه رغم استعمال صيغة المبالغة فعّال (هطّال) وصيغة فَعول (سحوح) إلاّ أنّها مبالغة تؤكّد المعنى العكسي، فلم تُنبت ولم يُسمع بها صوت. والأوصاف السلبيّة لا تنتهي بانتهاء البيت الشعري، بل يتتابع المعنى بتضمين يمتدّ على بُعد أكثر من بيتين؛ بين الشرط "لو وسَمَتْهُ" وجوابه المنفي "ما قدِرَتْ":

[1] حسني عبد الجليل يوسف، التمثيل الصوتي للمعاني. (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998.) ص. 25.

أجــردَ مثــلِ الصــخرة الصّــمّاء	لـــو وسَـــمَتْه ثُغــرة السمــــاء
بكـــلّ هطّـــال مـــن الأنـــواء	كَنَهْـــوَرِ الغـــيم ســـحوح المــاء
مـــا قـــدرَتْ فيـــه عـــلى خضراء	كأنّـــــه منخـــــرس البوغـــــاء
فهـــو كمثـــل الهامـــة الحصّـــاء	مشـــــتبه الإصـــباح بالإمســـــاء

يعمّ الصمت والقحط رغم هطول الخير، فالمَهْمَهُ منخرس لا صوت يُسمع فيه، وترابـه دقيـق لا يعلق به جذر نبات، وهنا نجد تناصًا مع الحديث "أرض المدينة إنّما هي سباخ وبوغـاء"،[1] وقـد قاله الرسول يوم غزوة أحد، ومثل هذا التناص الديني يلمّح لنا بمـدى عِلـم تمـيم واطّلاعـه مـن جهة، ويدعم تأويل القصيدة وسبر أغـوار بواطنهـا مـن جهـة ثانيـة. ولتأكيـد القحـط يشـخّص الشّاعر المهمه بالهامةِ الحصّاء التي لا شَعرَ لها. إنّ تكثيف التشبيه واضح في هذه الأبيات، لكنّه غير نمطي، فمرّة يأخذ التشبيه بُعدًا دينيًّا، وأخرى نراه تشخيصًا مـأخوذًا مـن عـالم الـبشر، كـما ونلاحظ، فنيًّا، عدم التتابع في ترتيب أركان جملة التشبيه، بل نجد تبادلا مكانيًّا بين صدر البيت وعجزه بالنسبة لوجه الشبه في كلا التشبيهيْن؛ فالمشبّه (المهمَهُ) ذُكـر في مطلـع القصـيدة، ووَرَدَ وجهُ الشّبه (ما قدرَتْ فيه على خضراء) في صدر البيت الخامس، قبل إيراد المشبّه بـه؛ بيـنما في التشبيه الذي يليه، وَرَد وجه الشبه في عجُـز البيـت (مشـتبه الإصـباح بالإمسـاء)، وهـو تشـبيه يعتمد الطباق بين فترتيْن زمنيّتـيْن في حالـة الجمـع؛ الإصـباح والإمسـاء، وهـذه صـورة مبتَكَـرة، فالإمساء المظلم شبيه بالشَّعر الكثيف الأسود، بينما الإصباح مشرقٌ ناصعٌ كالهامـة الخاليـة مـن الشَّعر، وهذا المهمه لا يفرّق الناظر بين صبحه ومسائه، وكأنّ كلاهما واحد.

يؤكّد الشّاعر اشتباه المكان واشتباه الزمان، فالصباح والمساء سيّان، لأنّ ما ترفعه الريح من غبارٍ يستُر رونَق الضّحاء، فتعمَّ الظلمة لتلفّ المهمَهَ بطرمساء، بتراكمٍ للظلمة، فلا تجد في مثـل هـذا المكان المخيف المظلم أحدًا، قفر خراب خالٍ، إلاّ من البقر والثور الوحشي وصوت عزيفِ الجـنِّ فيه وقت العشاء:

إلاّ مـــــــــن الآجـــــــــال والآلاء	تعـــزِف فيـــه الجـــنّ بالعشـــاء

[1] حمد بن محمد الخطابي البستي، غريب الحديث. (ت، عبد الكريم العزباوي، ج. 1؛ مكة المكرّمة: جامعة أم القرى، 1402) ص. 347؛ علي بن أحمد السمهودي، وفاء الوفا بأخبـار دار المصـطفى. (ت. محمـد محيـي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج.1 بيروت، دار إحياء التراث، 1401) ص. 478؛ وهذا حديث صحيح موجـود في صحيح البخاري؛ كتاب الفتن رقم 6713؛ وصحيح مسلم؛ كتاب أشراط السّاعة، رقم 2938؛ وفي مسند أحمد 79/3.

يربط تميم بين الأصوات، بعد أن كان قد ربط بين الألوان والأزمنة، ونراه يجسّم الصور السمعيّة كما يجسّم الصور البصريّة، فالعزيف يشبه عزفَ قيان الشَّربِ، وعزيف الجن هو صوت انحدار الكثبان الرمليّة على أبواب المغاور، وقد ظنّه النّاس صوت الجنّ، فخافوا الاقتراب من المكان، إلاّ أنّ هذا العزيف اعتبره تميم عزفا وغناء وكأنّه صوت القيان اللواتي يعزفن عند احتساء الخمر، ولطربه وسماعه صوت العزف بدل العزيف، فقد غبق المهمهَ غبقا، أي شربه شربًا، وكأنّه استسهل قطع هذا المكان المظلم المخيف، ولتأكيد شجاعته واستسهاله للأمر، فقد اختار الشاعر ليلة ليلاء حالكة لقطع هذه الصحراء.

بعد أنْ وصف لنا مدى صعوبة المكان نرى أنّ الصعوبات لم تردّه عن هدفه ولم تثنه عن عزمه، فقد قطع الصحراء بسهولةٍ رغم أنَّ الليلةَ حالكةٌ كأنّها زنجيّةٌ سوداء، وقد امتطى في رحلتِه هذه ناقةً تعدو رافعةً ذنبها، فتيّةً بعيدة ما بين المنسمين، ضامرة، صلبة، بيضاءَ، ورغم اختيالها فهيَ منقادةٌ ذلولٌ تسير حيثُ شاء لها صاحبها أنْ تسيرَ، وقد كانت الناقةُ تقطعُ الصحراء متمازجة معها ومع صعوبتها كما يفعل الماء القراحُ عند امتزاجه بالخمر.

للمرّة الثانية تظهرُ أنا "المتكلّم"، أنا "الشّاعر"، المفتخر ببسالته وبشجاعته، فقد قطع هذا المهمه لا بجسده القوي فحسب، بل بنفسه التي تشجّعه وتشيّعه فتشدّ من عزيمته الصارمة. ويشبِّهُ كيفيّة قطعه لهذه الصحراء بقطعِ نجوم الليل للظلماء. وقد كان يُهَدْهِدُ نفسه بالصبر بأنّ المسافة قصرت، وبأنّ التنائي قد دنا، لكنّه سرعان ما يكتشف بأنّ الطريق ما زالت طويلة جدًّا وأنّ المسافة المتبقيّة لا تقلّ صعوبةً عن تلك التي قطعها حتّى الآن.

يصفُ صعوبةً أخرى يواجهها ولا سيطرة لأحدٍ عليها، وهي نقيضُ المطرِ الوارد في المقدّمة، ونقيض الظلام، وكأنّه يشير بذلك إلى انتقاله لمرحلةٍ ثانية من الرحلة تشتدُّ فيها الحرارةُ ولهب الشمسِ التي حلَّت ووصلت مدار الجوزاءِ، فأصبحت تُذيبُ هامةَ الحرباء الذي من عادته أنْ يستقبل الشمس برأسه ويدور معها كيف دارت، ولهبُ الشمس كالنارِ يقدحُ الصخرَ الأملس حرارةً وجمرًا حتّى ترى العيون السود الواسعة لأولاد الظباء، ساعة تولد، جواثمَ موتى، وكأنّه يرمزُ لانعدام إمكانيّة التوالد والاستمرار في مثل هذا الوضع. حتّى الضّب الذي يجمعُ التراب ويُخرجه ليحمي جُحرهُ من شدّة الحرِّ، لم يبَن لهُ أثَر، فقد اختفى خوفًا من الاشتعال والإيقاد.

رغمَ صعوبة المرحلة الأولى فقد قطعها على ظهر ناقةٍ، والآن رغم الجمر المتّقد الملتهب فإنّ الشّاعر لم يهَب، بل تحدّى هذا اللهبَ عاقدًا النيّة نحو هدفهِ، كما تُعقدُ السُمرَةُ في الشفّة اللمياء حسنًا وجمالاً. فهذا الجمرُ المتَّقِدُ يُضفي على الوجه بلهيبِهِ جمالا مُستحسنًا.

لقد سارَ في الصحراءِ الجرداء القاحلة التي لا ينفعُ فيها مطرٌ، ولا ينبت فيها شجر، واصلاً صُبحهُ بعشائه، غيرَ مُستدلٍّ بشيءٍ إلاّ بذكائه، يرافقه سيفُه الجائل اللألاء، المُشَبَّه بالبرق الذي يقطع السحاب السكوب، واللألأة في اللغة تكونُ للبرقِ والنار والنجمِ، وقد استعملها الشّاعر للسيف دلالةً على لمعانِه وقوَّته.

نرى الشّاعرَ مُحصَّنًا مدرَّعًا بالسيفِ وبالدرع الأخضر اللونِ المسرودِ المحبوكِ الأجزاء. نتوقّعُ مجابهةً إلاّ أنّنا لا نجدُ ذِكرًا لا لأعداء ولا لمعركةٍ فالصحراءُ قاحلةٌ لا حياة فيها.

نراهُ يتسربَلُ درعًا طويلاً مشبَّهًا بالنهرِ الموجودِ في العراء، وكأنَّ الدرعَ هوَ الحامي ومصدرُ الحياة. بعدَ هذا الوصفِ ينتقلُ لدابّةٍ ثانيةٍ يمتطيها في الجزء الثاني من رحلته، وهي الفرسُ الضامرةُ الدقيقةُ الخصرِ التي يعتلي صهوتها.

إنّ التغيّر الطارئ على الزمان وعلى المطيّةِ، والبقاء في نفس المكان، الصحراء، مع تغيُّر الظروف يشيرُ لرحلةٍ طويلةٍ تقلّبت فيها الظروف. نجدُ تكثيفَ استعمال الألوان في هذه الأبيات، فالدرعُ أخضر، والفَرَسُ أدهمٌ، والليلةُ دهماء، والقناةُ التي يحتمي بها سمراء، واستعمال الألوان يُضفي نوعًا من الحَرَكةِ على القصيدةِ تتجاوبُ مع حركةِ هذا الفارس المقدامِ الذي يتجاوز الصحراء المتاهة واصلاً حتّى أرض الخلصاء التي يُقيم فيها آل سعدٍ وبني العراء، أعداؤه ومرادُهُ في الوقت نفسِه. إذًا نفهمُ الآن، في هذا البيت، هدفهُ:

حتّى طرقتُ الحيّ بالخلصاءِ	من آلِ سعدِ وبني العراء
همُ مرادي وهمُ أعدائي	والصبحُ قد ذابَ على الهواءِ

لقد قطعَ الصحراءَ ببردها وبِحَرِّها بهدفِ ملاقاة آلِ سعدٍ وبني العراءِ، فهم هدفه للعمل على الإصلاح والتغيير، وهم أعداؤه لسببٍ مجهولٍ، وقد وصلهم ليثنيَهُم عن عزمِهم، ويبدو أنّ ذلك قد تحقَّقَ لهُ، فالليلُ المدلهم أصبحَ صباحًا مُضيئًا ناصعًا كالثلجِ أو كالفضّة البيضاء. كلُّ الألوان القاتمة السوداء تتغيّرُ بعد تحقيق الهدفِ، والريحُ التي كانت تنكِبُ عن مسارِها، تحوّلت هواءً لطيفًا يُذيبُ الصبحَ كالثلجِ أو كالفضَّةِ البيضاءِ.

لشدَّةِ فرحهِ ببزوغ البياضِ ينتشي بذكرِ ربَّةِ الحمراء والصفراءِ، ربّما يقصدُ الخمرَ بذلك.

مرَّةً ثانيةً وبانتقالٍ فجائي، يُغيّر المطيّة إلى ناقةٍ سريعةٍ سمراء وكأنّ تغيير المطيّة يُعبّر عن الانتقال لمرحلةٍ جديدةٍ من الرحلة، وكأنّه يلمّح بذلك أنّه قد قطع شوطا طويلا على ظهر

الناقة ليريح المطية الثانية، الجنب،[1] استعدادا لخوض غمار مرحلة جديدة أهمّ، يمتطي فيها الدّابة الثانية التي جَنَبَها، لتبقى قويّة ومستعدّة لساحة الوغى.

وللمرَّةِ الأولى بعد هذه المراحل التي قطعها وحيدًا، نجدُ ظهور شخصيّةٍ جديدة، وكأنّه يحتفل بما أصاب من رحلتِه، ولعلّه كان يقطع كلّ المصاعب ليصلَ صاحبة الخالِ على الوجنةِ الحمراء، صاحبة العيونِ النُجل والشفّة الورديّة اللعساء، والقدّ المائلِ، والردفِ المالئ للملاء، وهذه الموصوفة التي يتغزّلُ بمفاتنها، قلبها مقلوبٌ للجفاء، وهي سبب مرضِهِ ويسألها باستفهام تلميحي استنكاري ماذا سيحدث لعيونك النجلاء ولجمالك الموصوف، إذا قُلِبَ الداءُ دواءً، وكأنّه يلمّح بأنّه حقّق هدفه وواصلها وقلب الدّاء دواء.

بعدَ أبياتِ الغزلِ الممهِّدة لمرحلةٍ جديدة، يصفُ جمالَ روضةٍ نديّةٍ، مؤنقة البيضاء والكحلاء، يظهرُ فيها بشدَّةٍ اللونُ الأحمرُ والأصفرُ، مُشبِّهًا إيَّاها بالموشيِّ من صنعاء، ورداؤها وحليُها أحلى من الحلي على النساء، نجدُ تدرّجًا تصاعديًّا في الجمال والنشوة فمنذُ أن وصل وحقّق الهدفَ انقلبَ جوّ الكآبة والسوداويّة إلى جوٍّ من الجمال المزخرفِ بالألوان المبهجة.

ونجدُ تدرّجًا في إظهار الشخصيّات فمن الأنا المتكلّم إلى المرأةِ المجهولةِ، إلى فتيةٍ وضاءٍ يحتسونَ الخمرَ بأكؤسٍ مترعةٍ مُلاء، نجدهُ يتدرَّجُ أيضًا من الفراغِ والضمورِ إلى الامتلاء، امتلاء المرأة والكؤوسِ، بعدها يصفُ الساعي بالخمر، أحور منفرج القباءِ رطب اللفظِ ويفهمُ بالإيماء حتّى غدا مُنى كل من يراه.

هذه الخمرةُ التي يحتسيها كريمةُ الآباء وكأنّها من عناقيد أصيلة ومعروفة، لونُها أصفرُ ولا تُمزج بالماء، وبحسن تخلّصٍ[2] يصل من وصفِ الخمرةِ إلى وصف الملك العزيز، فعزمُهُ مُشَبَّهٌ ببطشِ الخمرةِ وصفائها وهو مدحٌ بما يُشبه الذّم، فالعزيزُ صافٍ كالخمرةِ تسُرُّ الرائي، لكنّ من يغبقها ويشربها يشعر ببطشها، في هذا البيت تلميحٌ واضحٌ للعلاقة بين تميم وأخيه على خلفيّة خلافاتٍ عديدة حصلت بينهما بسبب الخلافة والسلطة.[3]

إذًا يحملُ العزيزُ الصفةَ ونقيضها، ذلك لأنّه يتعاملُ مع جبهتينِ، فهو مع مُحبّيه صافٍ وراتِق، ومع أعدائه باطشٌ وفاتق، وبقراءةٍ ثانيةٍ مبنيّةٍ على فهم العلاقة بين تميم والعزيز، فإنّ الصفة ونقيضها تجتمعان في العزيز لدى معاملته لنفس الشخص وليس لشخصيْن متباينيْن. وحتّى نهاية القصيدة يتابع بمدح العزيز والدولة والإمامة المهديّة.

---

[1] ابن منظور، لسان العرب. مادّة "جنب".

[2] Smoor," Wine, Love and Praise". Pp.102-103.

[3] راوية بربارة، قراءة مغايرة. ص.42

2.1.2. القراءة الباطنيّة للقصيدة:

أمور عدّة تأخذنا نحو مقاربة ثانيـة، وتجعلنـا نفكّـر في قـراءة القصـيدة، قـراءةً تسـبر أغوارهـا الباطنيّة، معتمـدين عـلى كتـب "الـدعائم" و"تأويـل الـدّعائم" و"المجـالس المؤيّديّـة" و"كتـاب الكشف" وغيرها، ممّا يعني أنّنا نعتمد في تأويلنا على المصادر الأوليّة للعقيدة الفاطميّة، فتلـك الدعائم وتأويلها كتبها قـاضي قضـاة الفـاطميين زمـن المعـزّ لـدين اللـه، القـاضي محمـد بـن النعمان، وهناك من نسبها للمعزّ، فادّعى أنّ المعـزّ هـو الـذي أودعهـا أمانـة للـنعمان ليـدوّنها للتاريخ وللتعلّم.

أمّـا "المجـالس المؤيّديّـة"، فهـي المجـالس التـي كـان يعقـدها في قصر الخلافـة، داعـي دعـاة الفاطميين، المؤيّد في الدين، هبـة اللـــه الشـيرازي، وقـد كانـت تُعقـد لطـالبي العلـم البـاطن، لطالبي الدين فقط.

أضف إلى ذلك فإنّ تأويل القصائد يعتمد على كتب هامّة تفسّر العقيدة الفاطميّة، مثـل كتـب الكرماني، و"ثلاث رسائل إسماعيليّة"، و"دعائم الإسلام" وما إلى ذلك...

أمّا الأسباب التي دعت إلى لتفكير بهذا المنحى، وإلى الأخذ بالتأويل الباطني للقصائد، فهي:

إذا حاولنا شرح الأبيات شرحًا عاديًّا، يحتكم إلى مذاهب تحليـل القصـيدة العربيّـة، مسـتعينين بكتب وبدراسات جمّة عن مبنى وأسلوب القصيدة القديمة، عن الاستهلال والاستطراد والإكثـار من الوصف، والانتقال من موضوع إلى آخر، وعن موضوعات الشّعر العـربي، مـن فخـر ومـدح، حتى لو حاولنا أن نتّكئ في شرحنا على قصائد مشهورة تعاملت مع نفس الموضـوعات وبـنفس الأساليب، كنّا سنواجه حلقة ضعيفة مفقودة تجعلنـا نُلـبس القصـيدة تفسـيرًا لـن يكـون عـلى مقاسها، وسيعرّي ضعف شرحنا مع أوّل هبّة نقد. فكيف نفسّر مثلا تغيـير المطيّـة التـي ركبهـا الشّاعر في رحلته، من ناقة بيضاء قوداء، إلى أدهم إلى ناقة عيرانة سمراء؟؟

كيف نفسّر هذا الاستطراد الاستهلالي الطويل المليء بالأوصاف، إلاّ بترهّلٍ نصيٍّ، بحشوٍ يستعرض فيه الشّاعر قدرته ومجاراته للآخرين؟؟

كيف نشرح الألوان؛ لأمة خضراء وفضّة بيضاء وربّة الحمراء والصـفراء والنّاقـة السـمراء، وكلّهـا ألوان تبرق فجأة في القصيدة دون تمهيد ولا إنذار ولا تفسير؟؟

نتساءل: هل مِن وحدة فنيّة ووحدة في الموضوع؟ هل من قرائن تربط أبيات القصيدة بعضـها ببعض بتسلسل منطقي؟

كلّ هذه التساؤلات تجعلنا نبحث عن مخرج يساند طرح هذه الدّراسة، التـي تـرى أنّ الشّـعر الفاطميّ غَيَّرَ وجدّدَ في مسار الشّعر العربي، كونه ملتقى للحضارات العربيّـة المختلفـة الأقطـار

والبقع الجغرافيّة، وكونه من جهة ثانية لسان حال عقيدة جديدة تؤمن بالباطن، مستدلّة عليه بالظاهر. وقد دفعنا هذا للتفكير وللبحث في إمكانيّة قراءة باطن القصائد مستدلّين على ذلك من ظاهرها.

وردت رموز عديدة في القصيدة تدعونا إلى التأويل، لوجود مَثَلٍ وممثولٍ لها في كتب العقيدة:

- مسار الرّحلة في الليل (مَثَل)، هو رمز لطلب العلم الباطن (ممثول).
- طي الأرض في الليل (مثل)، هو تقريب الحجّة (ممثول).
- الماء النازل من السّماء، هو رمز للوحي.
- جدب الأرض، رمز لقلّة الإيمان.
- التّراب، رمز للإيمان، وسمّي عليّ بن أبي طالب بأبي تراب أي بأبي المؤمنين.
- الدواب، رمز للنطقاء والحجج.
- الخيل، رمز للنقباء.
- الشّمس، رمز للنبي محمّد ودعوته.
- الليل مَثَلٌ للباطن.
- النّهار مَثَلٌ للظاهر.
- إظهار السيوف، رمز لإظهار الحجج.
- البقر مثَلٌ للأسس من النطقاء والحجج من الأئمة، لأنّهم يبقرون عن العلم الباطن.
- النار في التأويل رمز للحقائق الخفيّة.
- النجوم في التأويل رمز للأئمة.
- الضب رمز للمنافق.
- الفضّة، رمز لعلم الأساس.
- المرأة رمز للمستفيد من العلم.

وكلّ هذه الرموز هي غيض من فيض، أكّد لنا وجوب تأويل القصائد التي تحمل رموزا باطنيّة، والتي تعجز القراءة الظاهريّة عن شرحها وربط أجزائها ببعض، والوقوف على تماسك أجزائها، وإظهار قصديّة ناظمها الحقيقيّة. وسآتي على تفصيل كلٍّ من هذه الرموز وتأويلها وذِكر المصدر المعتمَد، عندما أبدأ بشرح القصيدة من منظارها الباطني.

2.1.2.1. المرحلة الأولى من رحلة الشاعر:

نقرأ القصيدة قراءة ثانية تأخذنا نحو متلقٍّ من نوع آخر، المتلقي العارف بأمور الدين، المستجيب أو المريد، فماذا يحاول تميم أن يقول له؟

ومهمـــهٍ مشـــتبه الأرجـــاء   جهـم الفيـافي مـوحش الـيهماء
عـاري الربـا إلاّ مـن النكبـاء   صـلدٍ عـزاز شاسـع الفضـاء
أجـرد مثـل الصـخرة الصـماء   لـو وسَـمَتْهُ ثغـرة السـماء
بكـلّ هطّـال مـن الأنـواء   كنهـور الغـيم سـحوح المـاء
مـا قـدرت فيـه عـلى خضراء   كـأنّه منخـرس البوغـاء
فهـو كمثـل الهامـة الحصـاء   مشـتبه الإصـباح بالإمسـاء
يسـتر فيـه رونـق الضـحاء   مـا ترفـع الـريح مـن الهبـاء
كأنّمـا لُـفَّ بطرمسـاء   قفـر يبـاب بلقـع خـلاء
إلاّ مـن الآجـال والآلاء   تعـزف فيـه الجـن بالعشـاء
عـزف قيـان الشرب بالغنـاء   غبقتـه في ليلـة لـيلاء

إنّ هذه المفازة هي الدنيا المليئة بالآثام وبالأخطاء، أرض الضلالة والظلام وقد لقّبها المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي في ديوانه ص. 208 "دار غربة" ونظم فيها:

أنـا في "دارِ غربـةٍ" وحقيـقٌ   غـيرُ بِـدْع إنْ ذلَّ فيهـا الغريـب
دارُ جهـدٍ ومحنـةٍ وبـلاءٍ بـالأذى   طيبهـا الزمـان مشـوب
عُرْفُهـا النَّكـرُ، حلوهـا المرُّ، فحـش   فِعلهـا، كـلّ وعـدها مكـذوب
عزُّهـا الـذلُّ، جودُهـا البخـل، عسرٌ   يُسرُهـا، كـلّ شأنـها مقلـوب[1]

يتحدَّثُ داعي الدعاة في قصائده وفي مجالسه الدينيّة معتمدًا نظريّة المثل والممثول، فيُشبّهُ في أحد مجالسه الحياة: "بسفرةٍ لا بُدّ من قطعِ قفارها، وحملِ مضضِ الصبر على مقاسات سهولها وأوعارها، ويعجبُ من رجلين قد أشرفا على هذه السفرة، أحدهما يُعَنِّفُ على نفسه بكدّ السيرِ وهو غير مُستدّل بدليل، ولا يهتدي لقصدِ سبيل، والآخرُ متثاقلٌ عن سيره متقاعسٌ، وهو بطريقه وارد ولدليله واجد ... كالضارب في الأرض ضالاً وهو لا يدري أين يضربُ، والذاهب في البرّ تائهًا فهو

[1] المؤيّد، الديوان. ص. 208.

لا يشعر أين يذهب؟ فكلّما ازداد كلالاً، وفي سيرِهِ إيغالاً، كان لشقائه أزيد، ومن محلّ قصده أبعد، والذي هوَ الحاضر الدليل المهتدي لقصد السبيل، وهو مع ذلك خامل هامد وفي مكانه جامد، وعن قطع الطريق قاعد، إنّهم أهل التقصير منكم ولكم من أئمّة دينكم سرج وعلامات .."[1]

نفهمُ من قصيدةِ المؤيّد ومن حديثه في مجلسه أنّ المَهْمَه المذكور في مطلع القصيدة هوَ هذه الحياةُ التي تُشبِهُ معيشتنا فيها الرحلة، وهذه الحياةُ متاهةٌ مشتبهة الأرجاءِ، موحشةٌ، لا يُهتدى فيها رغمَ كَنهور الغيمِ وسحوح الماء، وهذا الغيمُ ما هو إلاّ الدعوة التي أتى بها النبي محمد، إذ يُشَبِّهه المؤيّد في مجالسه بالسحاب في أكثر من موقع، فيقول: "وصلّى اللـه على محمد المصطفى سحاب رحمته المطير وشمس فلك رسالته التي تحت أخمصه فلكُ الأثير[2]، فهذا المهمه الأجرد، هو الأرض التي هطلت عليها المياه ولم تغسلها من الآثام والخطايا، لم ينبت فيها زرع صالح ولا مؤمنون، وقد ذكر المؤيّد في المجلس الثالث والستين من المائة الأولى شرح الآية:

"أو كصيِّبٍ من السماء فيه ظلمات ورعدٌ وبرقٌ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حَذَرَ الموتِ واللـه محيط بالكافرين". سورة 2/19.

يقول المؤيّد في مجلسه الثالث والستين من المائة الأولى:

"أو كصيِّب من السماء" وممثوله من الحكمة الجارية في مضمار السر والخفاء، ما حَسُنَ من القلوب السليمة وقعُهُ، وكثُرَ في النفوسِ المتهيّئة للقبولِ نفعُهُ، فعرفتم وقوع الوحي الموحى إلى الأنبياء، موقع القطر النازل من السماء يحيي به النفوس حياة الأبد، كما بصوب السماء تحيا الأجسام حياتها القريبة الأمد، وعلمتم من شأن المطر المجاوز لواجب القدر أن سيكون منه الخسف والطوفان والخراب والخسران وبحسب ذلك يكون في الوحي الموحى إلى الأنبياء طوفان الكفّار وخسوف المنافقين الفجّار، وأنتم تسمعون ما نورده عليكم من شرح تمام الآية بالتفصيل، وإيضاحه في معنى الحكمة والتأويل، ما يرفع اللـه به أقدار قابليه ويُنبههم للاعتراف بفضيلة قائله، قوله جلّ اسمه: فيه ظلماتٌ كناية عن المطر ظاهرًا وعن الوحي كما قدمنا ذكره باطنًا.

فالظلمات التي في المطر معروفة، والتي في الوحي فإنّها الأمثال الممزوجة لا يوقف على معانيها على ما تقدّم الشرح به في ذكر الطاغوت الذي يخرج من النور إلى الظلمات".

نفهمُ من تأويل المؤيّد للآية القرآنيّة أنّ المياه هي الوحي، ورغم هطول المطر أي نزول الوحي في المقطع الأوّل من القصيدة، إلاّ أنّ نبتًا لم ينبت، وبقيَ المَهْمَهُ كأرض المدينة سباخًا وبوغاءَ، أي لا يُسمعُ بها صوت ولا تُنبِتُ، إنّ اتّكاء هذا البيت على التناصّ مع الحديث النبويّ: "إنّ أرض

[1] المؤيّد، المجالس المؤيّدية. ج.1. ص. 100.
[2] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة. ج.1. ص. 24.

المدينة سباخ وبوغاء"، يُعطي للقصيدة بُعدها الدينيّ الذي لم نجده في القراءة الظاهريّة. فكتب الأحاديث الصحيحة تؤكّد هذا الحديث،[1] وتفسّر أنّ الرسول قاله يوم غزوة أحد عندما بلغ جيش المشركين مشارف المدينة عند جبل عير، ثم سار بمحاذاة وادي العقيق، بالقرب من جبل أحد ببطن السبخة وسرح إبله وخيله في زرع المسلمين.

إذًا يرتبط هذا المعنى مع ما تطرحه القصيدة، فالمشركون عاثوا في الأرض فسادا، سرحوا إبلهم وخيلهم في زرع المسلمين، والصحراء التي يصفها تميم، هي هذه الحياة التي قلّ فيها المؤمنون، وعاث أهل الشرك فيها فسادًا فأجدبتْ! وذلك لأنّ فيها ظلمات، لأنّ هذا الوحي فيه أمثلة ممزوجة لم يستطع الكل فهمها وشرحها، لم تستطع هذه الأرض السبخة المالحة أن تمتصّ الوحي النازل من الغيم السحوح، أن تأخذ الباطن من السحاب الماطر (من علي بن أبي طالب وتعاليمه)،[2] فبقيت جرداء، قاحلة، لذلك نرى الشّاعر عندما ينهي الوصف، يشبّه الصحراء بالماء أو بالشراب الذي غبقهُ، وكأنّه يقول بأنّه هو الذي استطاع بعلمه وبعقيدته أن يحلّ هذه الأمثال الممزوجة، فكلمة "غبقه" تأخذنا نحو التأويل الباطن للقصيدة، فالصحراء لا يستطيع أحد شربها، وهذا المجازُ غريب، وبما أنّ الماء هو العلم[3] بحسب التأويل فقد سار تميم في طريق طلب العلم والدين، ينهل ويشرب منه؛ وقد ورد في ترجمة الإمام علي الحديث القائل: "هنيئًا لك العلم يا أبا الحسن، فقد شربت العلم شربا وثاقبته ثقبًا".[4] وما يؤكّد ذلك أنّه "غبقه في ليلة ليلاء"، والسير ليلا بحسب التأويل الباطن مثل طلب العلم الباطن.[5] هو يؤكّد أنّ الليلة حلولكة، فطَلَب العلم صعبٌ، وسواد الليل مشبّهٌ بسواد الزنجيّة. ويقول تميم مؤكّدًا تبطين البيت:

عــــزف قيـــان الشَّرب بالغنـــاء غبقتُـــــهُ في ليلـــــة لـــــيلاء

---

[1] حمد بن محمد الخطابي البستي، غريب الحديث. (ت. عبد الكريم العزباوي، ج. 1؛ مكة المكرّمة: جامعة أم القرى، 1402) ص. 347؛ علي بن أحمد السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (ت. محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج. 1 بيروت، دار إحياء التراث، 1401) ص. 478؛ وهذا حديث صحيح موجود في صحيح البخاري، كتاب الفتن رقم 6713؛ وصحيح مسلم، كتاب أشراط السّاعة، رقم 2938؛ وفي مسند أحمد 79/3.

[2] النّجفي، الغدير. 292/1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967). أقبل علي وهو معتم بعمامة للرسول كانت تدعى السحاب. فقال الرسول: " أقبل عليّ في السحاب". يعني في تلك العمامة. فتأولوه على أنّ عليّا هو السحاب.

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 318.

[4] ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق. ترجمة الإمام علي.498/2.

[5] النّعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 302،318.

إذ يقول المؤيّد في نهاية مجلسه الثاني والستين من المائة الأولى "وكمثل ذلك الموحى إلى الأنبياء، هو الرحمة التي بها تُخصَب مزارع الحكمة، ومنها يستفاد سوابغ النعمة، وعنها تنبت الصور الدينية والأعيان الملكوتية، وهو أولى أن يسمّى رحمة، وأبلغ لكونِهِ للبقاء، وكون المطر للغناء، وقد قال بمثل هذا التفسير المخالفون من أهل التفاسير وأوردوا ما لا عدول بهم عنه عند التقرير، فقالوا في قوله سبحانه:

"أنزلَ من السماء ماء فسالت أوديةٌ بقَدَرِها".[1]

"إنّ ذلك هو الوحي الموحى إلى الأنبياء، كلّ على قدرِ حظّه من الفيض الإلهي، فهذا هو التأويل".[2]

لكن هذا الماء/ الوحي لم يستطع فهمه الكثيرون، أمّا تميم فقد خرج من هذه الظلمات وغبَقَهُ. والظلمات هي:

- ظلمات القلب أي استغلاقُ باب المعارف عليه
- ظلمات الأجسام لا أرواح فيها
- ظلمات الألفاظ لا معاني لها
- ظلمات العبادات من غير معرفة المقصود بها

وتلك الظلمات مؤديّة إلى الظلمات الأبديّة،[3] إلاّ أنّ تميمًا قطع هذه الطريق الصعبة، التي يقطعها كلّ غلامٍ طالبًا المعرفة الباطنيّة، فقد غبق المهمه، نهل من مناهل الوحي والدين والباطن.

وإذا عدنا إلى البيت الثامن:

كأنّما لفّ بطرمساء قفرٍ يبابٍ بلقعٍ خلاءِ

فقلّة فهم الناس للباطن والتأويل لفّ الأرض بظلمات، فمن أخذ بالظاهر دون الباطن، ومن أخذ بالقليل من الباطن، كلاهما تركا الأرض في ظلمات.

وأورد ما ذكره المؤيّد داعي الدعاة في مجلسه التاسع والستين من المائة الأولى:[4]

"روي أنّ ذا القرنين لمّا شقّ الظلمات بمن معه أحسّوا تحت أرجلهم مثل الحصباء، فلم يعرفوا ما هي وهم يخبطون في حِندس الظلمات. فسألوا ذا القرنين ما هذه الحصباء التي بها نعبر وبذيولها

---

[1] القرآن. سورة الرّعد 13، الآية 17.

[2] المؤيّد، المجالس المؤيديّة. ج.1. ص. 304.

[3] المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص. 298

[4] ن. م. ص. 334

معها نعثر؟ فقال: هي التي مَن امتار منها ندم، ومن تركَ منها ندم، فحار القوم من شيء يكـون قصارى أخذهِ وتركِهِ الندم، وتقسَّمت بهـم بـين الـتركِ والأخـذ الهمـم. قيـلَ: فلـمّا خلصـوا مـن الظلمات رأى الحامل درًّا وجوهرا يحملها فندم كيف قنع بالقليل ولم يأخذ بالكثير، ورأى التارك سوء عمله بما صنع من حزمه فدعا بالويل والثبور وهذا مثـلٌ مضروب، ولـه معنـى مـن قبيـل الحكمة مطلوب، قيلَ : وسميَّ ذا القرنين لأنّه ملكٌ على ما يؤثِرُ الدنيا مـن مطلـع الشـمس إلى مغربها. ورُويَ عن رسول اللـه أنّه قال لعلي: أنت ربّانُ هذه الأمّة وذو قرنيها. وعـليّ سـائغٌ أنْ يكون ربّان هذه الأمّة لمكانه من الحكمة والعلم والزهد".[1]

ونعود للنكباء المذكورة في البيتين الثالث والثامن، فقد ذكر اللـه في كتابه "وَمَـن يُرسـل الريـاحَ بُشرًا بين يدي رحمتِهِ".[2]فاللـه "المرسل رياح رحمته بالإظفار والإظهار، بين أيديهم بُشرًا".[3]

يرسل الريحَ، أي يرسل الرحمةَ بعلم الباطن ومعرفتِهِ، ومعرفة الأنبيـاء والأوصـياء، لكـنّ الـريح بحسب القصيدة لم ترفع إلاّ من الهباء الذي ستر رونق الضحاء، فالتراب (الهباء) هـو المؤمنـون، لكنّهم بدون عِلْمٍ، بدون ماء، يتطايرون ولا يُجبَل الماء بالتراب ليشكّل الطين، فالناس آمنوا لكـن بدون عِلمٍ ومعرفة حقيقية باطنية، لذلك تطاير إيمانهم هباءً وستَرَ رونـق الـدين (فـالطين مـاء وتراب؛ ومثل الماء مثل العلم، ومثل التراب مثل المؤمنين)،[4] أيْ أنّه ليس بمقـدور كـلّ إنسـان أنْ يفهم المعاني المختبئة وراء كل وحي أتى لنبيٍّ، إلاّ إذا كان متلقّيًا للعلـوم وللبـاطن وخبـيرًا في سرّ التأويل.

وقد أتى ذِكر التراب في القصيدة بشـكلٍ سـلبيّ قبـل ذِكـر الهبـاء، فالبَوغـاء هـو الـتراب النـاعم الدقيق، وقد أوّل الفاطميون الآية: "كمَثَلِ صفوانٍ عليه تراب".[5]

قالَ المؤيّد: "مثّله اللـه في الصلابة التي لا ينجع فيها نور الكلمة، فتُخصب منها منابع الحكمة، بالحجر الأملسِ الذي لا يؤثِّر صوابُ الماء فيه، فيخرج منه نبات، ثمّ قال عزّ وجلّ: "عليه تراب"، والتراب محلّ الزراعة إذا خلطه الماء وعجنه وكان في مركزه، فإذا كان ترابًا على وجه حجـرٍ فـإنّ الماء يغسله، فيبقى الحجر الأملس، والتراب رمز على الإيمان".[6]

---

[1] ن. م. ص. 335.
[2] القرآن.سورة 23، آية 27.
[3] المؤيّد، المجالس، المئة الاولى. ص. 295.
[4] النعمان، دعائم الإسلام. ج. 1. ص. 112.
[5] القرآن. سورة 2، آية 264.
[6] المؤيّد. المجالس، المئة الأولى. ص. 66.

إذًا ماءُ السماء (الوحي) لا يقدر على إنبات شيء في هذه الصحراء، لأنّها مليئةٌ بزرع الدنيا؛ بقلّة الإيمان، فالترابُ لا يرسُخُ بل يتطايرُ هباءً، الإيمانُ ضعيفٌ رغمَ ما ترفعه الرحمة، يتطاير التراب ولا يبقى على الصخرة ليُعجن بالماء، أي يتطاير الإيمانُ ولا يبقى صلبًا كالصخرِ ليُعجنَ بالوحيِّ ويُنبت زرعًا، لذا تبقى الحياةُ قفرًا يبابًا لقلّة التراب (الإيمان والمؤمنين العالمين بأمور الباطن). "فلا لومَ على نُطَف السحاب العذبةِ، فما جناهُ رَديّ التربة، على الحبّ المودع منها في محلّ الغربة..."[1]

وهو يقول جهرًا في القصيدة بأنّ عدم معرفتهم بالدين الباطن لفّ الأرض بطلمساء، بتراكم الظلمة فغدت قفرًا ويبابا. ويتابع تميم قائلاً بأنّ هذه الصحراء المظلمة المقفرة، لا أحد فيها إلاّ الآجال والآلاء وعزيف الجن، والإجل (وهو القطيع من بقر الوحش)، وإذا أخذنا بالقرينة في القصيدة، "الآجال والآلاء" فكلمة "الآلاء" تأخذنا إلى تأويل باطني آخر للحيوانات، فإنّ الآجال كقطيع البقر تعني في القراءة الباطنيّة الأسس من النطقاء والحجج من الأئمة؛ "إنّ أمثال البقر في الباطن مثل الأسس من النطقاء والحجج من الأئمة .. لأنّهم يبقرون عن العلم فيستخرجونه ممن فوقهم ومن قول علي صلوات الله عليه لرجل تكلّم في شيء من العلم لم يأذن له فيه لقد بقرت عن العلم قبل أوانه، ومنه قيل لمحمد بن علي بن الحسين عليه السلام الباقر لأنّه استخرج ظاهر علم الأئمة فأظهره بعد أن كان مستورا للتّقيّة من أعداء الله المتغلّبين".[2]

كذلك يذكر القاضي النعمان في كتابه تأويل الدعائم : "وتأويل ذلك في الباطن ما قد تقدّم القول به من أنّ مثل الإبل مثل النطقاء، ومثل البقر مثل الحجج، ومثل الغنم مثل المؤمنين..."[3]

إذًا هذه الصحراء التي قطعها الشاعر، هي بالفعل طريق طلب العلم الباطن لأنّها خلت إلاّ من العلماء العارفين، الأسس والنطقاء والحجج.

نجد أنّ الاستهلال كثير الاستطراد والنعوت على المستوى الظاهر، هو استهلال يحمل العديد من المعاني الباطنيّة التي تمهّد لجعل القصيدة مترابطة معنويا، وليس استطرادا لإظهار مقدرةٍ شعريّة، إنّما استطراد بنعوت سلبيّة للصحراء، ليؤكّد مدى صعوبة الطريق التي يقطعها المريد، طالب علم الباطن، وليؤكّد أنّ الحياة بدون الباطن صحراء، جرداء، قفر، يباب. وأنّ الوحي والنبوءة والرسالة التي أتى بها الأنبياء والأوصياء، لم تزهر بعد، لأنّ الإيمان بالظاهر (التراب) دون الباطن اعتبره الإسماعيليّون كُفرًا (هباء).

---

[1] المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص. 65
[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3.. ص. 101.
[3] ن. م. ص. 272.

وهذه الأرض ظلّتْ يبابا، والطريق الصعبة لم يقطعها الكثيرون، لم يقطعها إلاّ الأوصياء والنقباء والشّاعر.

نراه إذًا يضع نفسه في مصافّ العالمين بأمور الدين الباطن، مشيرا بذلك إلى حقّه التاريخي حسب النصّ الفاطمي، أن يكون هو الإمام بعد انتهاء فترة خلافة وإمامة والده الخليفة المعزّ لدين الله الفاطمي، الذي تغاضى عن حقّ تميم بالخلافة مرّتيْن، مرّة عندما عيّن وأوصى بالخلافة لابنه الثاني عبد الله الذي قُتل في إحدى المعارك مع القرامطة، فأمِلَ تميم أن تعود الخلافة له، وفوجئ بالمعزّ لدين الله يوصي بها للأخ الأصغر لتميم، العزيز لدين الله.[1]

وهنا نرى الترابط بين ظاهر القصيدة وباطنها، فإذا ربطنا هذه المعاني مع أبيات مدح العزيز الواردة في المقاطع الأخيرة للقصيدة، نعرف أهميّة هذا الاستطراد الاستهلالي، الذي أراد الشّاعر من خلاله، أن يدافع عن حقّه بالخلافة، فهو خبير عليم بالباطن، وقطع طريقا صعبة للفوز به، لكنّه اضطر بعد ذلك أن يرضى بحكم والده المعزّ وأن يمدح أخاه العزيز، الذي نال الخلافة بدلا منه، ولو بمديحٍ يبطّن الذمّ.

بعد الاستهلال الذي يمتدّ على تتالي عشرة أبيات، يصف لنا الشّاعر الآن المطيّة، الدابّة التي امتطاها وساعدته في رحلته:

....	على عسير فنق فرقاء
حَرْفٍ، هجانٍ لونُها، قوداء	خطّارة، زيّافة، وجناء
مضبورة، تفعل بالبيداء	فعل قراح الماء بالصّهباء

والإبل بحسب التأويل الفاطمي؛ "الدواب مثل الدعاة وغيرهم من أسباب أولياء الله الذين يحملون من العباد من حملوهم إيّاهم على سبيل الهدي"،[2] و"مثل راكب الدّابة مثل المعتمد على مفيد يفيده".[3]

والإبل حسب العقيدة الفاطميّة هم النطقاء (الأنبياء): ".. وزكاتهم تأويله في الباطن، دفع النطقاء ما يجب عليهم دفعه مما أوتوه من العلم الذي ذلك مثل الزكاة إلى من ذكرنا أنّهم أمثال

[1] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم. ص. 41؛ جبور، الملوك الشعراء. ص. 197: "ويظهر أنّه كان للسياسة والمؤامرات دور في إقصائه عن ولاية العهد التي عقدت سرًّا لأخيه عبد الله"؛ الجوذري، سيرة جوذر. ص. 114؛ حسن إبراهيم وشرف طه، المعزّ لدين الله. ص. 14.

[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 318.

[3] ن. م. ص.317.

هذه الإبل التي تجري فيها الزكاة ليزكوهم بذلك ويطهّروهم ويؤهّلوهم لمقاماتهم من بعدهم، ويكون أمثالهم إذا جاوزوا ذلك، أمثال النطقاء إذا صاروا أئمة في مقامهم من بعدهم".[1]

يذكر تميم أنّه قطع الصحراء، طريق طلب العلم الباطن المليئة بالمشاقّ والمصاعب على ظهر ناقة، أي مستعينا بالنطقاء، بعلم الأنبياء، النبي محمّد والوصي عليّ، والأئمة الذين حباهم الله بمعرفة الباطن، كوالده المعزّ العالم بخبايا التأويل الباطني، والذي نقله بدوره لقاضي قصرِهِ في المغرب، القاضي النعمان، وتميم عاش معهما في القصر وتعلّم ونهل الباطن من مصادره الرئيسيّة ويقول واصفا الناقة التي امتطاها في رحلته:

مضبورة، تفعل بالبيداء فعل قراح الماء بالصهباء

قال الفاطميون في مجالسهم: "ثمّ إنّ الماء مادة حياتنا، منه ما نشربه على هيئة ما أنزل، ومنه ما يصير إلى الأرض فيصير مادة لأقواتنا وعُدة لمعاشنا، فلنا تعلق به من طرفين. وإذا تكاملت هذه الأوضاع المعروفة جئنا إلى الدين الذي هو الذخر للدار الآخرة، فمنه ما نستعمله على هيئة ما أنزل، وهو الظاهر من الأعمال والعبادات كمثل الماء القراح، الذي نشربه، ومنه ما نجعله مادة للأرواح في حياتها الأبدية، وهو الباطن المرجوع به إلى وجه الحكمة والمعقول، وإذا كانت الصورة هذه ممّا لا يدفعه إلى مباهت أو مكابر، فقد أقمنا البرهان على أنّ الغرَضَ في كون الدين ظاهرًا وباطنًا، أنْ يتوازن الدين والخلقُ ليصِحّ القول من الله سبحانه: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقُّ ".[2]

نربطُ بين بيت الشّعر وما أورده المؤيّد في مجلسه، فالناقةُ التي قطع عليها الشّاعرُ الصحراء، هي مثلٌ لاستعانته بالنطقاء لنيل العلم الباطن، لكنّ هذه الناقة فعلت بالبيداء كما يفعلُ قراح الماء في الصهباءِ، ونفهم من هذا أنّ تميمًا أخذ الظاهر من الأعمال والعبادات الممثّل بالماء القراحِ، وأخذ من العلم الباطن، فالخمرُ أصله من الماء وهو ضربٌ من العلمِ؛ "فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسن وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه، وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٌ للشاربين وأنهارٌ من عسلٍ مصفًّى".[3]

إذا ربطنا بين بيت الشّعر وما ورد في مجلس المؤيّد، والآية القرآنيّة وتأويل الخمر نستنتج أنّ الشّاعر فعل كما فعل سابقوه فمزج بين الظاهر والباطن في أعماله وعبادته، "فالإسماعيليون لا يعملون بالتفسير الظاهري فحسب، بل يؤوّلون الشرائع والأحكام والقرآن تأويلا باطنيا مأخوذًا

---

[1] ن. م. ص. 101.

[2] المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص.351.

[3] القرآن. سورة محمد 15/47.

عن مصدر ثقة يعتبر بنظرهم ممثول العقل الكلي".[1]

والبيت التالي هو دليلٌ على عزم الشّاعر تحقيق مـراده مسـتعينًا بقـوّةٍ نفسـيّةٍ وعزمـةٍ صـارمةٍ صمّاء:

قــــــطعته مشـــــيّعَ الحوبـــــاءِ	بْعَــــزمةٍ صــــارمةٍ صَمــــآءِ
قطـــعَ نجـــومِ الليـــلِ للظلـــماءِ	حتّـــى إذا قلـــتُ: دنـــا التـــنائي
أصـــــبحَ قـــــدَّامِيَ مـــــا ورائي	والشـمس قـد حلّـت ذرا الجـوزاء

كلّما تقدّمنا في قراءة القصيدة، تأكّدنا من صدق إمكانيّة تأويلها، فالشّاعر يشبّهُ قطعه للصحراء كقطعِ نجوم الليل للظلماء، فالشمسُ في التأويل الباطن مثل إمام الزمان من كـان مـن نبـيٍّ أو إمام،[2] وعليّ بن أبي طالب هو قمرُ العصرِ والدهر،[3] ويذكرُ المؤيّـد في مجالسـه أنّ أنـوار قلـوب العارفين بإخلاص التوحيد يستضيء بها الملأ الأعلى، كما يستضيء بأنوار السماء في دار الـدنيا، ألم تسمع قول النبيّ: "أصحابي كالنجوم بأيّهم اهتديتُم؟".[4] وقد ذكر تميم النجوم في قصـيدةٍ أخـرى يمدحُ فيها العزيز عند استلامه الخلافة قائلاً:

"لو شئت لم تـرضَ بالـدنيا وسـاكنها	مثوىً وكنت مليكَ الأنجم الزُهُـرِ"[5]

يتّضح من كلّ مـا سـبق أنّ النجـوم مثـلٌ للأئمّـة والعـارفين، وكـما تقطـع النجـوم الظلـماء يُنـير العارفونَ والأئمّة بعلمهم ظلماء الدنيا، وكلّما ظنّ الشّاعر أنّـه اقـترب مـن الوصـولِ، اقـتربَ مـن أخذ العلم الباطن، وجد أنّ أمامه طريقًا طويلـة كتلـك التـي قطعهـا حتّـى الآن، لكنّهـا طريـقٌ تختلفُ في مصاعبها وعثراتها وعليه أن يجتازها.

2.1.2.2. المرحلة الثانية من رحلة الشّاعر:

لا بدّ أن يمرّ طالب العلم الباطن بمراحل عديدة، فلا يمكن الوصـول إلى اكتسـاب ومعرفـة علـم التأويل "إلاّ بعد جهاد وتعب واجتياز حلقات، ومرور تجارب، ودخول إلى صفوف نظـام فكـريّ لا يخرج عن كونه كما سمّوه "العهد والميثاق والقسم".[6]

"وقد كـان الـديـن في نظرهـم أن يتـوصّـل الإنسان بالـتـمـريـن المسـتمر والترقي من درجة إلى أخرى حتى

---

[1] النعمان، أساس التأويل. ص. 16.

[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 3. ص. 261.

[3] المؤيّد، المجالس. المجلس الثاني عشر من المائة الأولى. ص. 53.

[4] ن. م. ص. 54.

[5] تميم، الديوان. ص223.

[6] النعمان، أساس التأويل. ص. 18.

يصل أخيرًا إلى معرفة منازل الكون التي قطعتها العوالم المسكونة بعد أن انفصلت عن المبدع المتعالي أي الفكر المطلق غير المجسم أو العقل الأول أو النور الأعلى أو القوّة المطلقة أو القلم الكاتب أو السابق بالوجود المزيل من نفسه الأنوار للمنزلة الثانية أو للعقل العام الثاني أو للنفس الكلية العالمية، وهذان الأصلان هما اللذان يحدثان بعد أن يتغيّرا في العقول الإنسانيّة وعقول الأنبياء والأئمة والخاصّة، أمّا طبقات العامة فليس لهم عقول مميزة بل هم من المعدمين طالما أنّهم لم ينهلوا من المعرفة أو ينتقلوا إلى المنزلة الثانية بواسطة التنوير والإرشاد، ولهذا التعليم درجات عديدة إذا سار فيها بلغ الدرجة القصوى من الكمال العقلي والأدبي اللذين هما الغرض الأسمى في حياة الإنسان".[1]

إذًا تؤكّد هذه المادّة إنّ نيل العلم الباطن يتمّ عبر تجارب عديدة وطريق طويلة صعبة، وهذا ما حدث مع شاعرنا في القصيدة، إذ إنّه أنهى مرحلة صحراويّة مظلمة صعبة من حياته واجتازها مستعينا بعلم النطقاء، الفقه والشريعة والظاهر، وتابع نحو مرحلة جديدة، تبدأ هذه المرحلة مع انتهاء الظلام وإشراق الشمس التي حلّت ذرا الجوزاء[2] أي إنّها وصلت مدار الجوزاء فأصبحت شديدة الحرارة، وقد ذكر القاضي النعمان في كتابه الهامّ "أساس التأويل": "ليعلم المستجيبون ذلك من أمر ظاهر دينهم، ويعتقدونه ويعملون به، وأن لا يخالفوه ولا يتركوه، إذ هو أوّل حدود التعليم، وأدنى درجات العلم والتفهيم، والذي ينبغي أن يبدأ فيه من جرت فيه روح الإيمان والحكمة، وخرج من حدّ الظلمة إلى حدّ النور".[3]

بعد أن أسهب واستطرد الشّاعر في الأبيات السابقة بوصف الظلام والجدب، يبالغ الآن في وصف شدّة وهج الشّمس وحرارتها، وهذه المبالغة أتت لتؤكّد أمرين: أوّلهما انتقال الشّاعر إلى مرحلة جديدة من مراحل رحلته لتعلّم الباطن، وليؤكّد الفرق الكبير بين المرحلتين. فالشمس رمز للنبيّ محمّد، فمحمّد شمس الرسالة[4] و"محل النبي والنبوة في عالم الأمر محل الشمس من هذا العالم الذي هو عالم الخلق، قال الله سبحانه: "وجعل الشمس سراجا"[5]" وقال في موقع آخر: "وجعلنا سراجا وهّاجا"[6] "يعني به الشمس وكنى سبحانه عن النبي بهذه الكناية."[7]

---

[1] النعمان، أساس التأويل. ص. 15.

[2] تميم، الديوان. ص. 14:

أصبح قدّامي ما ورائي   والشّمس قد حلّت ذُرا الجوزاء

[3] النعمان، أساس التأويل. ص.23.

[4] المؤيد، المجالس المؤيدية، المئة الأولى. ص. 34.

[5] القرآن. سورة 16/71.

[6] القرآن. سورة 78/ 13.

[7] المؤيد، المجالس، المئة الأولى. ص. 138.

إذًا، بعد الجدب وانقطاع مادّة العلم، استطاع تميم أن يقطع الشوط الأوّل من مرحلة الاستفادة، مستفيدًا من العلم الباطن، مستعينًا بعلم النطقاء وعلم النبي محمد، والشمس تشعل الأرض بلهيبها، "فتقدح النار من المعزاء، والنار في التأويل رمز للحقائق الخفيّة،[1] والحقائق الخفيّة هي الباطن الذي عرفه النبي ونقله لعلي بن أبي طالب يوم "غدير خم"، هذه الحقائق تقضي على كلّ صغير لا يستطيع أن يتحمّل هذا الوهج، ممّا يعني أنّه ليس بمقدور كلّ مستفيد النجاح في اكتساب المعرفة والحكمة. أمّا المنافق (والنفاق مشتق في اللغة من نافقاء اليربوع، وهي جحر ذات أبواب إذا أخذ عليه باب خرج من باب آخر فبذلك شبه المنافق)،[2] فهو ممثّل بالضبّ[3] لإنّه يحاول الاختفاء مثله، فالضبّ يجمع التراب ويخرجه من الجحر ليحمي بابه من خطر الإيقاد والإحماء، والمنافق يحتمي من خطر هذا العلم الباطن الذي غيّر الكثير من المفاهيم، والذي هو حصرٌ على جماعة دون غيرهم.

وشاعرنا رغم صعوبة المرحلة وشدّة لذع النار، لم يتوانَ، إنّما عقد وجهه نحو الجهة التي يبغي الوصول إليها:

عقدتُ وجهي فيه بالإذكاء   عقْد اللمى بالشفة اللمياء

على المستوى الظاهر يواجه القارئ مشكلة في فهم هذا البيت، فكيف لإنسان أن يعقد وجهه بالنار وبالجمرة الملتهبة؟ هل المفهوم هو تحمّل اللهب المتّقد؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنّ القراءة التأويليّة للبيت تحمل إشارة واضحة لسهولة تفسير البيت، ولصحّة إمكانيّة تأويل هذه القصيدة وتغيير اتّجاهها نحو القراءة الباطنيّة. فهذه النار التي تمثّل الحقائق الخفيّة، عند الفاطميين، استوعبها الشّاعر وعقدت النار لونها وأثرها في وجهه كما تعقد السُّمرة في الشّفة اللمياء فتزيدها جمالا، والعلم الباطن أصبح جزءا من الشّاعر، لكنّه يؤكّد مرّة أخرى أنّ الصحراء لم تُنبت وما زالت جرداء، فهذه الطريق الصعبة لا يستطيع الكثير تجاوزها، والمستفيدون قلّة ممّن يتمكّنون من متابعة الرحلة، وقد واصَلَ تميم الصباح بالعشاء، لا مرشد له يعتمده إلاّ الذَّكاء، وصاحبه الذي يفتك ظُلَم الأكباد والأحشاء، ويصف لنا هذا الصاحب مشبّها إيّاه بالسيف الجائل اللألاء، وبالبرق اللامع في الديمة دائمة السّحّ، والبرق

---

[1] النعمان، التأويل. ج.1. ص. 24؛ النعمان، أساس التأويل. ص.191: "ومثل النار مثل حدّ الناطق من نور التأييد"؛ المجالس المؤيديّة، المئة الأولى. ص. 293: "فها هنا نار ثانية وهي التي أنس موسى من جانب الطور، وهي روح القدس، أعني تأييد الرسالة والوصاية والإمامة التي هي حقيقة السلطان من الله سبحانه على الأرواح والأجساد". ن.م. ص. 297 و ص. 465؛ المجالس المؤيدية، المئة الثالثة. ص. 122.

[2] المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الأولى. ص. 279.

[3] النعمان، دعائم الإسلام. ص. 49-50.

مَثَلٌ للوحي في التأويل،[1] وهذه الأوصاف هي مَثَل عند الفاطميين لعليّ بن أبي طالب، فهو سيف الله[2] وهو السحاب، وهو الوصي الذي أودعه النبي أسرار التأويل، وتميم من نسل العائلة الفاطميّة التي تعود بجذورها وبمعتقداتها وبتسميتها لعلي وفاطمة وأولادهما ونسلهما، لذلك يشعر بالأمان، لأنّه يتسربل درع الفاطميين الأخضر المسبوك المنسوج الطويل التّام، الذي يشبّهه الشّاعر بالغدير في العراء، ووجه الشّبه بينهما، باطنيّا، هو توفير الحماية والحياة عند الخطر، ووجه الشّبه ظاهريًّا هو تماوج كلاهما؛ ماء الغدير وحلقات الدرع. والغدير هو الماء، والماء هو العلم، والدرع علمُ عليّ يتسربله الشّاعر ممتطيا صهوة القباء، والقباء من الخيل هي الدقيقة الخصر الضامرة، والخيل عند الفاطميين هم النقباء[3] وهذه القراءة الباطنيّة تفسّر لنا ما لم تستطعه القراءة الظاهرية للقصيدة، إذ لم نتمكّن من فهم تغيير الشّاعر للدّابة التي امتطاها حتى الآن في مسيرته، وهي النّاقة التي تحوّلت فجأة إلى صهوة حصان. والقراءة الباطنية تزيل عن القصيدة بعض غموضها وتقرّبها من القارئ، فالشاعر في الجزء الثاني من رحلته استعان بذكائه، بعلم علي بن أبي طالب،بإظهار السيوف وهو إشهار للحجج،[4] حسب التأويل الفاطمي، وبالانتماء الفاطميّ لسلالة عليّ بن أبي طالب، هذه القرابة التي تُلبِس الفاطميين درعا ووقاية، وبالنقباء وهم حجج الحجة، وهي أعلى درجات إيمان للمؤمنين وهم 12 نقيبا لا غير.[5]

لقد استعان الشّاعر على قطع الدهماء، المفازة المعتمة لقلّة العلم والإيمان فيها، بالدهماء، أي بالفرس السّوداء وهي مَثَلٌ للنقباء ولعلمهم، محتميا ومعتقلا الآن "بالصّعدة السمراء" أي بالقناة المستوية السّمراء، حتى وصل وحقّق هدفه. هذا التكرار للّون الأسود سيتبعه في الأبيات التالية انكشاف لألوان جديدة، ووجود هذه الألوان الأربعة معا يحمل دلالة باطنية جديدة.

يقول تميم:

أركض بالدهماء في الدهماء	معتقلا بالصّعدة السمراء
حتى طرقتُ الحيَّ بالخلصاء	من آل سعد وبني العراء

---

[1] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص.332.

[2] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 144 "عليّ سيف معجزاته، ولسان بيّناته..."

[3] النعمان، تأويل الدّعائم. ج.2-3. ص. 231.

[4] ن.م. ص. 231.

[5] ن. م. ص. 17.

هـــم مـــرادي وهـــم أعـــدائي	والصـبح قـد ذاب عـلى الهـواء
كـــالثلج أو كالفضـــة البيضـــاء	يـــا ربّـــة الحمـــراء والصـــفراء
والناقـــة العيرانـــة الأدمـــاء	والخـال فـوق الوجنـة الحمـراء

نجد في الأبيات السابقة هدف الشّاعر من الرحلة، فقد طرق الحيّ بالخلصاء من آل سعد وبني العراء، (وطرَقَ طرْقا وطروقا القوم؛ أتاهم ليلا) وإذا رجعنا لهامش القصيدة الذي كتبه المحقّق يقول: "بأنّ الخلصاء أرض بالبادية، وقد ذكرها الشاعر هنا تقليدا لشعراء البادية، أمّا عن كلمة لآل سعد فيقول: كذا في الأصول، وظاهر أنّها اسم قبيلة، ولم نقف عليها، وبني العراء، قد يكون الأصل بني العداء وهم حيّ من مزينة".[1] إنّ مثل هذا التفسير غير المنطقي، غير المفهوم وغير المترابط مع أبيات ومضمون القصيدة، يأخذ القصيدة نحو بُعدٍ نقديّ يُضعفها ويجعلها مجرّد كلام لا معنى له، بل ويقلّل من قيمة هذا الشّعر الذي يقلّد فيه الشاعر شعراء البادية. أمّا التأويل الديني الباطني للقصيدة فيعطي للكلمات بُعدًا آخر يجعل القصيدة أكثر تماسكا وفهما ووضوحا، ففي مجموعة رسائل الكرماني يذكر:

"إنّ جوهر الإنسان أجل الجواهر الطبيعيّة شرفا في تهيئه لقبول ما يفاض عليه من المعارف، وأعظمها استعدادا للتصوير بما يلقن ويعلم من المعالم، وهو في بدء وجوده كالشيء الذي لا صورة له، أو كالعريان الذي لا لباس له، مشتاق إلى المعارف التي هي الصورة محتاج بالقياس احتياج العريان إلى اللباس، وهو في تلك الحالة يستمدّ صور الأشياء والمبادئ بحسب ما يتّفق له من المعلم الهادي، فإن كان موفّقا من اللـه تعالى، وله سعادة، واتّفق أن يكون المعلم موحّدا خيِّرًا أخرج بما يستمليه منه موحدا وإن كان العكس فبحسبه، ولذلك قال النبي صلى اللـه عليه وآله: كل مولود يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه...".[2]

نفهم ممّا سبق أنّ بني العراء هم المشتاقون إلى المعارف، المحتاجون إليها احتياج العريان إلى اللباس، ومن كان من البشر موفّقا وله سعادة، من آل سعد، اتّفق أن يكون معلّمه موحّدًا. ويشرح الكِرماني في تتمّة هذه الرسالة أنّ بني العراء ليسوا فقط من اليهود والنصارى والمجوس، بل "المتشابه لليهود من المسلمين من ضاهاهم في تركه حدّين عظيميْن من حدود اللـه تعالى، مثل طاعة عيسى، ومحمد وآله، وإقرارهم بموسى، ومن تقدّمه من النبيين عليهم السلام، وهم النواحب، الذين تركوا في الإسلام طاعة حدّيْن عظيمين من حدود اللـه تعالى، مثل الوصي،

[1] تميم بن المعزّ، الديوان. ت. محمد حسين كامل هامش رقم 9. ص. 15.

[2] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. ص. 115؛ المؤيّد، المجالس المؤيديّة، المئة الأولى. ص. 246: "المعنى في انّهم عراة من حيث نفوسهم اللطيفة من صور الإيمان، لا نقوش عليها من معرفة الرحمن".

وإمام كلّ زمان عليهما السلام، وأقرّوا بمحمد وآله، ومن تقدمه من النبيين عليهم السلام، ومن يولد لهم ويهوّدونه، بمعنى ينغّصون عليه اعتقاد الولاية للوصي والإمام صلوات الله عليهما...".[1]

إذًا سار الشّاعر في طريق طلب الباطن، مؤمنا بالحدّيْن العظيميْن الوصي وإمام كلّ زمان، أي بعلي بن أبي طالب وبالإمام الذي عاش فترته وهو أوّلا والده المعزّ لدين الله ثمّ أخوه العزيز، وعلينا أنْ لا ننسى أنّ تميمًا كان يعدّ نفسه ليكون هو بنفسه أحد أئمة الزّمان، لذلك طرق الحيّ بالدعوة التي يحملها واصلا للذين لم يأخذوا من المعارف، ليعلّمهم. وعندما حقّق دعوته ذاب الصبح على الهواء، انقشع الليل وظهرت الألوان الحقيقيّة البيضاء والصفراء والحمراء، يقول الكرماني:

"... بأنّ النهار بضيائه دليل على الأساس، وتأويله إذ ما يعرفه أهل الدعوة من البيان، وحقائق الأشياء منه كان منبعه، لأنّ النهار لمجاورته للشمس واتّصاله بها فصل الألوان، والأشكال، وإزالة الخلاف في رؤية الأشياء على صورتها، وجلب الإنس، ونفي الوحشة والظلمة، والأساس بما أفيض عليه بوساطة الناطق، واتّصاله به، أقام الدعوة، ودعا إلى الحقائق، وأوّل عن التنزيل والشرائع، وأخبر عن الأشياء المستورة، والأمثال المضروبة، وأزال الشكوك بالدلالات الناطقة، والبراهين الشّافية من آيات الآفاق، والأنفس، وأماط ظلمة الجهل، والخلاف، ولأن يكون النهار بضيائه الذي به يكون الوقوف على حقائق الألوان، والصور، والأشكال، والتفصيل بينها على الولي، وتأويله الذي به يمكن معرفة غوامض المرموزات، وظواهر المتعلّقات، وبه يكون زوال الشكوك، فهو أولى من أن يكون النهار على الظاهر الذي كله رموز ظلمة. وإذا كان النهار على الدعوة الباطنة، وما يجري فيها من العلوم المبصرة وجب من طريق التزاوج أن يكون الليل على الدعوة الظاهرة وما عليه قاعدتها من الأمثال المظلمة، لأنّ الليل يسترجع الألوان، والأشكال، حتى لا يكون تمكين للبصير، تمييز الأحمر من الأصفر، والأبيض من الأسود...".[2]

نرى أنّ الليل بمثابة الدعوة الظاهرة، والشاعر عندما طرق الحيّ ليلا للمشتاقين إلى المعارف، لأعدائه الذين يؤمنون بالظاهر فقط، بعكس إيمانه، كان مراده إيصال دعوته الباطنة لهم، وعندما حقّق ذلك انبلج الصبح وذاب كالثلج أو كالفضة البيضاء، "والفضة في التأويل هي مثل علم الأساس، والأساس هو وصي النبي في وقته"،[3] أي أنّ الضياء أتى بالعلم الباطن فاستطاع البصير أن يميّز بين الألوان والأشكال، وهذا يفسّر لماذا ذكَر الشّاعر الألوان فجأة في القصيدة دون تمهيد.

[1] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. ص. 116.
[2] ن. م. ص. 103-104.
[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2. ص. 78.

وللألوان رموز عند الفاطميين، فالصفراء والحمراء والسوداء والبيضاء هي الطبائع الأربع التي يستقرّ أمر جسم البشر الذي هو أعدل الأجسام وأقومها على هذه الطبائع.[1] ومحمّد هو الياقوتة الصفراء وعليّ هو الياقوتة الحمراء،[2] إذًا لا عجب أنْ يُعلن الشّاعر احتفاله بتحقيق مراده، مناديا يا ربّة الحمراء والصّفراء، فرِحًا بإنجازه الدينيّ المستقَى من دعوة النبي محمد ووصيّه عليّ.

بعد هذه المرحلة، ينتقل الشّاعر لمرحلة جديدة نستدلّ عليها من تغيير المطيّة، فبعد الأدهم، امتطى الناقة لينقل الآن الدعوة لغيره من المستفيدين، وذكور الناقة في أساس التأويل هم الأئمة وإناثها هي الحجج،[3] وناقتنا المذكورة في القصيدة هي عيرانة؛ أي تشبه العير لسرعتها ونشاطها، إذًا هي ناقة في تأويلها تجمع بين الأئمة والحجج، ولا أظنّ تميما يستثني نفسه، فهو بعد أنْ قطع كلّ تلك الطريق الصعبة، إنّما قطعها ليصبح الإمام ذات يومٍ، بحسب النّصّ الفاطمي، وباعتباره الابن البكر للخليفة الإمام المعزّ لدين الله، لذلك نراه بعد أنْ استفاد من العلم الباطن، يريد بدورِه أنْ يفيد، أنْ ينقل العلم للآخرين، والمرأة في التأويل هي المستفيد:[4]

والناقة العيرانة الأدماء	والخال فوق الوجنة الحمراء
ماذا على مقلتك النجلاء	والشّفّة الورديّة اللعساء
وقدّك المائل في استواء	ورِدفِكِ المالئ للمُلاء
وقلبكِ المقلوب للجفاء	لو قُلب الداء إلى الدواء

نفهم انتقال الشّاعر من الصحراء إلى المرأة فقط بالقراءة التأويليّة، أمّا القراءة الظاهرية فتتركنا مع تساؤلات عدّة، وتترك القصيدة دون ارتباط موضوعي منطقيّ، أمّا وأن يكون الشّاعر هو المفيد والمرأة هي المستفيد، بحسب القراءة التأويلية، فالقصيدة تأخذ بُعدًا آخر وتصبح مترابطة، منطقيّة. هي أبيات ثلاثة، يبدأها الشّاعر بسؤالٍ، ينهيه في عجز البيت الثالث، فيقول للمرأة ماذا سيحدث لو أنّك قلبتِ الداء إلى دواء، أي لو أنّكِ تقبّلتِ العلم الباطن، فما الذي سيحدث لشفتك الورديّة اللعساء وقدّك وردفك وقلبك المقلوب للجفاء، يحاول الشاعر نقل العلم الذي استفاد منه لمستفيدين آخرين، يلمّح باستفهامه الاستنكاريّ بنجاحه لقلب الداء إلى الدواء.

[1] أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. 125-126.
[2] محمد حسن الأعظمي، كتاب الحقائق الخفيّة. ص. 127.
[3] النعمان، أساس التأويل. ت. عارف تامر. ص. 100.
[4] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 264.

وروضـــــة بـــــاكرة الأنــــــداء	مؤنــــقة البيضــــاء والكحـــلاء
ظـــاهرة الحمـــــراء والصـــــفراء	كأنّهـــا المـــوشيّ مـــن صنعـــاء
مُعلمـــــــة الحُلّـــــة والـــــرداء	أبهـى مـن الحلـي عـلى النسـاء
باكـــــرتها في فتـــــية وضـــــاء	بأكــــؤس مـترعـــــة مِـــــلاء
يســـعى بهـــا منفــــرج القبـــاء	أحــور رطــب اللفــظ والأعضــاء
يفهـــــم بــــاللحظ وبالإيمـــــاء	فهـــو مـــــنى مقلــــة كـــلّ راءِ

بعد أنْ نجح الشّاعر في قطع كلّ مراحل طلب العلم، وبدأ هو بنفسه بنقل العلم الباطن للآخرين، تغيّرت الأجواء نهائيّا، فانتقل تميم لوصف روضة مؤنقةٍ، والروضة وليّ من أولياء اللـه في التأويل،[1] يصف ألوانها الحمراء والصفراء، وتلك الألوان التي تذكّرنا بالياقوتة الحمراء والصفراء، النبي محمّد وعليّ بن أبي طالب، وتلك الروضة مزدانة برداء أحلى وأبهى من حلي النساء. "قال السّائل فقوله: ثمّ لتُسئَلُنّ يومئذ عن النعيم، قال العالِم: هو المشارب العذبة الباردة التي هي من ينابيع ماء الحياة الجارية على ألسن أولياء اللـه وخلصائه وأحبّائه، يسألون عنها، لمَ خلوها وعدوا عنها، على الحميم الأجن، الذي قال اللـه سبحانه فيه : "وسُقُوا ماءً حميمًا فقطَعَ أمعاءهم".[2]

نفهم من المجالس المؤيّديّة أنّ الروضة هي وليّ من أولياء اللـه، وهذا الوليّ يزداد علما بالباطن الذي أخذه من الياقوتة الحمراء والصفراء، فتلك الينابيع الجارية، هي ينابيع ماء الحياة الجارية على ألسن الأولياء، أولئك هم الفتية الذين شاركهم تميم في نقل العلم إلى المستفيدين، من الأكؤس المترعة المِلاء، من المشارب العذبة الباردة الجارية على ألسن أولياء اللـه بحسب التأويل. فالخمرُ أصله من الماء وهو ضربٌ من العلم؛ "فيها أنهارٌ من ماءٍ غير آسن وأنهار من لبن، لم يتغيّر طعمه وأنهارٌ من خمرٍ لذّةٌ للشاربين وأنهارٌ من عسلٍ مصفًّى".[3]

لقد احتفل تميم مع رفاقه العارفين العالمين بأسرار الباطن، محتسين الخمر، الذي هو ضرب من العلم:

باكرتهـــــا في فتيــــــة وضــــــاء	بـــــأكؤس مترعـــــة مِـــــلاء
يســـعى بهـــا منفــــرج القبـــاء	أحــور رطــب اللفــظ والأعضــاء

[1] المؤيّد، المجالس المؤيديّة، المائة الأولى. ص. 62.
[2] ن. م. ص. 63
[3] القرآن. سورة محمّد. 15/47

يفهـــم بــــاللحظ وبالإيمــــاء	فهـــو منـــى مقلـــة كـــلّ راءِ
نشربهـــــا كريمـــــة الآبـــــاء	صـــــفراء لا نقهرهـــــا بمـــــاء

القراءة العاديّة للقصيدة، تأخذنا نحو عشقٍ نـواسيّ، وإيحـاءات جنسـيّة. أمّـا التأويـل البـاطني فيفسّر لنا كيف يمكن أن يكون اللفظ رطبًا؟ فالماء هو العلم، وهؤلاء الفتية يرافقهم تميم، نهلوا واغتسلوا بهذا الماء، هذا العلم، لذلك نجد أعضاءهم رطبـة وألفـاظهم تقطـر مـاء/علـمًا. وهـم يتزوّدون بخمرة كريمة الآباء، رغم أنّنـا اعتـدناها في الشّـعر العـربيّ، كريمـة الأمّهـات (الكرمـة)، ولأنّها خمرة تبطّن العلم داخل طيّات حروفها، فهي كريمة الآبـاء، النبـي محمـد وعـلي بـن أبي طالب، ولونها الأصفر، يذكّرنا بالياقوتة الصفراء مَثَلٌ للنبي محمد.

بعد هذه المراحل التي قطعها الشاعر شارحًا ما حلّ معه، سيرته الذاتيّة المبطّنة، في طلب العلم تمهيدًا ليكون الخليفة، الإمام بعد المعزّ والده، لكن الأخير غيّر معايير الوصاية الفاطميّـة وعهـد بالإمامة لابنه العزيز، وهكذا نستطيع أن نفهم علاقة القسم الأخـير، مـدح العزيـز، بكـلّ هـذه الرحلة وهذه القصيدة، فتميم عانى وأَمِلَ، والعزيز أتى وورث حصّة لم تكـن مـن نصـيبه، وعـلى ضوء هذا يمكننا شرح أبيات المدح بقراءة ظاهريّة، بعد أن عرفنا ماذا أرادت القصيدة أن تقول، ولماذا طالت الرحلة وتشعّبت، زمنيّا ومكانيّـا ومطيّـة وألوانـا، وكيـف أعطتنـا القـراءة الباطنيـة تقنيات وآليّات لفتح الـنصّ عـلى مصراعيْـه؛ المصراع الظـاهري الـذي تركنـا نتخـبّط بتسـاؤلات وبمعانٍ منقطعة وأفكار متشتتة، أمّا مصراع القراءة الباطنيـة، فقـد تركَنـا نسـير مـع الشّـاعر في رحلته، متتبّعين خطاه دون أن نفقد أيّ معنى، فأصبحت القصـيدة متماسـكة، تُطيـل وتُسـهب وتستطرد من أجل الوصول إلى المـديح،[1] مـدح العزيـز ومـا هـو إلاّ ذمّ بصـورة المـدح، أو مـدحٌ مبطّن باللوم وبالذمّ.

ومن الجدير التطرّق لمصطلحات فاطميّة تبدو على المستوى الظّاهر، لكنّها تؤوَّل لتعطي المعنى المقصود، فممّا يمدح به الشّاعر أخاه الإمام العزيز قوله:

كأنّهـــــا في الـــــبطش والصـــــفاء	عـــزم العزيـــز الملـــك الأبّـــاءِ
الفـــــاتق الراتـــــق للأشـــــياء	والحـــازم العـــازم في الهيجـــاء

[1] Smoor,"Fatimid Poets in Cairo". Pp. 155; When we see all of this together, we can come to the following conclusion. We have seen that the poets under examination differ widely from each other both as to content and in style. Tamim, son of al-Muizz, is the most "human" of Fatimid poets. He actually spends more time and invests more energy in the sensuous part of his poems than he does in the serious which is devoted to praise.

هذه الكلمات على المستوى الظّاهر تحمل دلالة الأمر والنهي، دلالة القوّة، فهو الآمر الناهي، أمّا إذا فهمنا تأويل الفتق والرّتق، يتّجه المعنى دينيًّا، وهذه تعابير وردت في القرآن أوّلها الفاطميّون بطريقة ثانية؛ فقد ورد في الآية القرآنيّة ((أوَلَم يرَ الذين كفروا أنّ السّماواتِ والأرضَ كائنًا رتْقًا ففتقناهما))،[1] أي فتقهما اللـه بالماء والنبات رِزقا للعباد، وعندما ينْعَتُ تميمٌ العزيزَ بالفاتق الراتق يجعله في مصّاف الأوّلين المقرّبين إلى اللـه، وبما أنّ الفاطميين ينزّهون اللـه عن كلّ الصفات، فالفاتق والراتق من صفات المبدَع الأوّل وهو الأمر والكلمة، ولمّا كان الإمامُ قائمًا مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع تلك صفاتٌ واقعةٌ عليه، فلا عجبَ أن أطلق الشّاعر على العزيز صفة الفاتق الرّاتق، الذي فتق الأرض بعلمه الباطن الممثول بالماء يروي الأرض لتزهر بالإيمان.

وقد ذكر المؤيّد في مجالسه "علي بن أبي طالب الذي فتق رتق التنزيل تأويلا"[2] إذًا هذا الماء النازل الفاتق الأرض خِصبًا، الذي "فتق اللـه بمبعثه أرض الحكمة"،[3] كالعلم الموحى به إلى الأنبياء والأوصياء والأئمة، يفتق الأرض معرفة وإيمانا.

2.1.3. إيجاز واستنتاج:

نجد أنّ هذه الأرجوزة فريدة في الشّعر العربي، فهي مقاطع من السيرة الذاتيّة، سيرة طلب العلم الباطن، المكتوبة شِعرًا، نظمها تميم مستعينًا بمخزونه الشّعري العربي المألوف لغويًّا، فاستعمل قاموس الشّعر القديم بألفاظه ومفرداته، التي استعملها من قبل مشاهير شعراء المعلّقات والصعاليك والأمويين والعباسيين، لينتسبَ للغة تعبّر عن قوميّته في زمنٍ تعالى على شِعريّة تميم ونظرائه من الشّعراء لسببيْن رئيسيْن؛ الانتساب الجغرافي (بداية الشاعر كانت المغرب العربي، ثمّ مصر)، والانتساب التاريخي/سياسيًّا ودينيًّا (الفاطمية كمذهب دينيّ وكحكم سياسيّ عسكريّ مناهض للعباسيين والأمويين)، لذا نجد عبقريّة شعريّةً تفتّقت من الرفض لتُثبتَ وجودها، فسار على نهج "هذه بضاعتكم رُدّت إليكم" على مستوى اللغة والمعاني والمفردات والموضوعات (وصف الصحراء، والرحلة والمطيّة والطبيعة...)، لكنّه راوَحَ بين التقليد والتجديد، أخذ مِن ثقافة الصحراء لكنّه رصّعها بمجازٍ وصورٍ حركيّة، حسيّة مبتكرة جَسَّمَ فيها اللون والصوتَ والصورة الشّعريّة، أسلوبًا، أمّا من ناحية مبنى فرغم نمطيّة

[1] القرآن الكريم. سورة الأنبياء، آية 30.

[2] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 78

[3] ن. م. ص. 85.

أرجوزته الطويلة المُغلقَة بشطرٍ، إلاّ أنّ التضمين والجريان بين الأبيات أعطى للقصيدة حداثةً شعريّة، كأنْ يربط الشّاعر بين البيت الأوّل والبيت العاشر برابطٍ هو الضمير العائد.

من جهة ثانية كشفت هذه الدراسة النقاب عن قوّة شعريّة لا يستهان بها، كانت لها أحكامها وضرورتها؛ لقد آمن الفاطميّون في الباطن عقيدةً ومبدأ، فهو عماد عقيدتهم، إلى جانب الظاهر، وقد ستروا باطنهم لاعتقادهم بأنّه حصرٌ على جماعة دون غيرها، وانّه لا يحقّ لإنسانٍ التمتّع بالمعرفة إلاّ بعد أن يقطع شوطًا طويلا وطرقًا وتجارب كي يحظى بها. وعندما أراد تميم أن ينظم مسيرته في طلب العلم الباطن والمعرفة، نهج منهج الباطن، منهج المثل والممثول، وكشْفُنا لهذا النهج الجديد على المستوى الشّعري قلب معايير النقد، فالقصيدة المترهّلة بالأوصاف، المليئة بالحشو الزماني والمكاني، وبالغوامض والإغراب، المتّكئة على التّناص الدّيني بصورة غير مباشرة، القصيدة التي تبدو للوهلة الأولى استعراضًا معرفيًّا لغويًّا، ومجرّد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضوعيّة، هذه الأبيات التي يتغيّر فيها الأنا المتكلّم، المحتلّ مساحةً كبيرة من القصيدة، مِن مفتخرٍ ومادِحٍ لنفسِه إلى مادحٍ لأخيه الإمام العزيز، بطّنت سيرة ذاتية لشاعر أميرٍ من البيت الفاطمي سعى ليحظى بالإمامة بحسب النصّ الفاطمي، فسار في رحلةٍ شاقّة، لكنّ المقادير غيّرت مجرى آماله وزرعت في نفسه حسرة واضحة في كلّ قصائده، وحسرةً خفيّةً يجاهر فيها بالباطن، لمن يفهم رموزه، ليترك القصيدة تقول قولها متسترّة وراء الكلمات والرموز كالحداثيين الذين اتّخذوا الرمز مخبأً.

لقد اثبت تحليلنا لهذه القصيدة، أنّه يمكن قراءة القصيدة الفاطميّة، قراءة مغايرة، لا تشبه أيّة قراءة لقصيدة عربيّة سبقتها، وهي القراءة التأويليّة، التي تعتمد تأويل الكلمات العاديّة/الدنيويّة؛ الألوان، أسماء الحيوانات، المعادن، الزمان والمكان، الحبيبة والروضة والجنّة والندماء والخمر، تأويلاً دينيًّا عقائديًّا يستند إلى كتب العقيدة الفاطميّة وتأويلها وفلسفتها، لنجد قصيدة أخرى تختفي تحت ظاهر الكلمات، وتتسترّ تقيّة كمبدأ أصحابها.

2.2. القصيدة الثّانيّة- طرديّات تميم بين رحلة الصيد والعقيدة

2.2.1. القراءة الظاهريّة: قصيدة طرديّة:[1]

يرتبط الخيْل في الذاكرة الجماعيّة والشعريّة بالقوّة والبطولة والسرعة والخير والعطاء، فيبدأ تميم طرديّته مستمدًا مطلعها من مخزونٍ ثقافيٍّ عربيٍّ جاهليٍّ، يحاكي فيه معظم الشعراء الجاهليين الذين وصفوا الفرس، كجندل بن سلامة السعدي في بائيّته والطفيل الغنوي

[1] تميم بن المعزّ، الديوان. ص. 19-22. الملحق رقم 11.

وعنترة بن شدّاد، وأشهرهم امرؤ القيس الذي حاكى كثير من الشّعراء وصفه لفرسه في معلّقته فقال:

وقد أغتدي والطيرُ في وُكُناتِها بِمُنْجَرِدٍ قَيْدِ الأوابِدِ هَيْكَلِ[1]

لكنّ شاعرنا تميما اغتدى للصيدِ والليلُ ما زال مظلمًا دامسًا، والصبحُ لم تُوقظه الأنوار بعد:

قد أَغتدي والليلُ في دُجاه	والصبحُ لم ينهض بهِ سَناه
على حصانٍ شَنِجٍ نَساه	أنبطَ نهدٍ عَبِلٍ شواه
سامي التليل سالمٍ شظاه	ذي غرّة أوّلها أذناه
جاز بها مسيلها مداه	حتى لقد كادت تغطّي فاه
مستكمِل التحجيل مستوفاه	أربعه وبطنه أشباه
مخالف أسفله أعلاه	بدهمة قد ملأت قَراه
وانصبغت منه أليّتاه	فهو دجى يحمله ضحاه

وهذا التشابه بين مطلعي وصف الفرس عند الشاعرين، أراد به تميم أن يتحدّى الوصف الشهير العالق في ذهن القارئ العربي ليُثبت جدارةً شعريّةً وتفوّقًا، إذ اعتدنا في الطرديّات أن يكون الفرس مركز الحدث، وأصالة صفاته إنّما هي دليل على صفات الفارس، فمدْح الفرس هو مدحٌ مبطّنٌ للفارس.

تقاس أصالة الفرس الموصوف بعناصرَ عدّة، أهمّها شكله، لونه وسرعته. وقد أفسحَ تميم مساحةً من ستّة أبيات ليصفَ منظر الحصانِ ولونَهُ؛ فهو حصانٌ منقبضٌ يخرجُ عِرقهُ من الورك فيستبطن الفخذين، مارًّا بالعرقوبِ حتّى يبلغ الحافر، وهو أنبطُ، ما تحتَ إبطِهِ وبطنِهِ بياضٌ، نهدٌ غليظُ القوائمِ.

لقد أراد تميم لحصانه أن يكون أكثر أصالة وسرعة واختلافا من حصان امرئ القيس الموصوف في المعلّقة؛ بأنّه "منجرد قيد الأوابد هيكل"، فنرى غرّة حصان تميم تتدلّى حتّى كادت تغطّي فاه. ومِن كميتِ امرئ القيس يغيّر الحصان لونه، لنرى حصان تميم يختال في تشبيه بديع بين لونين يحمل أحدهما الآخر، يناقض أحدهما الآخر، يُكمل أحدهما الآخر، يُغلقان معًا دائرة اللون التي ابتدأت بها رحلةُ الصّيد بين دجى الليل وسنا النهار، فنرى الحصان قد تشابهت أربعه وبطنه باللون الأبيض كالضحى، وخالف أسفله أعلاه، فبدا أسود الظهر مصبوغ

[1] أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع. (عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، د.ت.) معلّقة امرؤ القيس. ص.39.

الأليتين، كالظلام المحمول على بطن الضحى. يرسم تميم صورة شعريّة جميلة بتشبيه بليغ، حاول فيها مجاراة شعراء الطرديّات والتفوّق عليهم.

نجدُ مقابلةً بينَ وصفِ الزمانِ ووصف الفَرَسِ، فرحلةُ الطردِ كانت قد بدأت والليلُ في دُجاه (السواد)، والصبحُ لم ينهض سَناه (البياض)؛ كالفرسِ أسود الظهرِ أبيض البطنِ والقدَمَينِ (دُجًى يحمله ضُحاه). وهذا التكثيف اللونيّ يُعطي للقصيدة حركة ويكسر نمط الوصف البسيط، ويمنح للفرس جمالَ الطبيعة، ويمنح للشاعر تفوّقا في جموح الخيال.

بعدَ هذه الأوصاف الجسديّة، وبعدَ أنْ أغلقَ بالألوانِ المبنى الدائري لتلك الأوصاف، ينتقلُ من صبغ القصيدة بالألوان، لإضفاء حركة فعليّة، لوصفِ سرعةِ الفَرس، فخطاهُ تسبِقُ أقصى نقطةٍ يلحظها ويراها بعينيه، يتحرّك بسرعة، فلا "يكرّ ويفرّ معًا كجلمود صخر حطّه السيل من علٍ" إنّما نرى الشاعر يصفه بحواسه (حاسة النظر واللمس)، مُشركًا كلّ أعضاء الحصان في وصف سرعته، فعندما يلمح هذا الحصان الهدف، لا يوشك أن يُنهي نظرته حتّى أقصاها، فتكون رجلاه قد سبقتاه، حتّى أنّ النّاظر لا يُفرّق بين يديّ ورجليّ الحصان، كأنّه يطير طيرانًا فلا يطأ التراب.

تسبق أقصى لحظه خطاه	لا يطأ الترب ولا تلقاه
رجلاه في العدو ولا يداه	كأنّه يطير في مجراه
إذا دعا ليث الفلا لبّاه	أسرعُ للشيء إذا ابتغاه

نجد تضمينًا جميلا وتلاعبًا لفظيًّا مبنويًّا، معنويًّا؛ فبين البيتين الأوّليْن السابقيْن نجد انقطاعا بقدر ما نجد ارتباطا، نجد محاكاة للقديم في الشّكل مع اختلاف الأسلوب اختلافًا يؤدّي إلى اختلاف المبنى جوهريّا رغم حفاظه على عموديّة الشّكل الشّعري القديم، إذ يمكننا قراءة البيت الأوّل كاملا بصدرِهِ وعجُزِهِ، فالحصان لا يطأ الترب لشدّة سرعته، وأنت كناظرٍ لا تلقاه في المكان الذي تنظر إليه لأنّه لسرعته سرعان ما يبرحه، وبناء عليه ينقطع هذا البيت ليبدأ البيت الثاني بكلمة (رجلاه) وهي الفاعل للفعل في البيت الذي سبقه:

....	لا يطأ الترب ولا تلقاه
رجلاه في العدو ولا يداه	

لا يطأ التراب ولا تلقاه -ولا تلقى التراب- رجلاه ولا يداه في العدو، لأنّه خفيف الوطء عليه فلا يكاد يلامسه. في البيت التالي يتلاعب الشّاعر مرّة أخرى بترتيب البيت والمعاني:

إذا دعا ليث الفلا لبّاه	أسرعُ للشيء إذا ابتغاه

بيت الشّعر عبارة عن جملتـي شرط؛ الأولى في صـدره والثانيـة في عجـزه، فـالأولى تبـدأ بأركـان الشّرط المعروفة، أداة الشّرط (إذا)، جملة الشّرط (دعا ليث الفـلا)، وجـواب الشّرط (لبّـاه). أمّـا عجز البيت فأداة الشرط ترد في النهاية (إذا) وجملة الشرط (ابتغـاه) وجـواب الشرط محـذوف سبقه ما دلّ عليه (أسرع للشيء).

نراه مرّة أخرى يعاود التضمين بذكاء؛ فعجز البيت التالي، يـرتبط بصـدر البيـت نفسـه، وصـدر البيت الذي يليه:

مِـــن مبلـــغ السّـــهم لمنتهـــاه　　　مـــرتبِطُ الرِّجـــل بمـــا يـــراه

كـــاللفظ ملتفّـــا بـــه معنـــاه　　　تحســـد منـــه يـــده رجـــلاه

فالحصان مِن مبلغ السهم لنهايته، ترتبط رجله بما يراه فينطلق نحوه كالسّهم، ومن جهة ثانية، يمكننا أن نقرأ البيت كالتالي:

مـــرتبط الرّجـــل بمـــا يـــراه　　　كـاللفظ ملتفّـا بـه معنـاه

فارتباط عيني الحصان برجليه، كارتباط اللفظ بالمعنى والتفاف اللفظ حول المعنى، وكـأنّ هـذا اللفظ يلتفّ، لا يؤدّي معناه الحقيقي (نجد هنا دعـوة واضـحة، صريحـة مـن الشّـاعر لتأويـل القصيدة، فاللفظ يلتفّ حول المعنى لإيصال شيء جديد).

أمّا عجز البيت "تحسد منه يدَه رجلاه" فهو متعلّق بصدر البيت الذي يليه: "حتى يكـاد وهـو في

معداه". ويأتي عجز نفس البيت مكـرّرًا لمعنـى العجـز الـذي سـبقه "تسـبق أخـراه بـه أولاه"، فرجلاه تسبقان وتحسدان يديّ الحصان لأنّهما في المقدّمة.

هذا التلاعب في المبنى يضيف للنصّ لهاثًا وركضًا شبيهًا بركض وسرعة الحصـان. وأظنّـه ظـاهرة جديدة في الشّعر في ذلك العصر، وخروجـا عـلى الـنمط التقليـدي الشّـائع في معـمار القصـيدة النمطيّة.

هذا الحصان يركض لهدفٍ، وهذا ما يميزه عن حصان امـرئ القـيس الـذي أسرَع مُسْـتَحَثًّا مـن فارسه، مظهِرًا مهارة الفارس الذي لا يزلّ على متنه بينما:

يــزِلُّ اللَبْــدُ عــن حــال متنــه　　　"كــما زلَّــت الصــفواء بــالمُتَنَزَّلِ"

أمّا حصان تميم الموصوف بسرعته فيضع الهدف نصب عينيه ويطير إليه ملبّيًا دعوة ليث الفلا.

مـــن مبلَـــغ السّـــهم لمنتهـــاه　　　مـــرتبط الرِّجـــل بمـــا يـــراه

كـــاللفظ ملتفّـــا بـــه معنـــاه　　　تحســـد منـــه يـــده رجـــلاه

حتـــى يكـــاد وهـــو في معـــداه تســـــبق أُخـــــراه بـــــه أولاه

يشبّه تميم سرعة انطلاق الفرس بسرعة انطلاق السهم، فمِن مَبْلَغِهِ (رأس السهم) حتّى منتهاه يطير وكأنّ هناك علاقة بين رجله وعينه، فعينُهُ ما تفتأ تلمح الهدف حتّى تنطلق رجله كالسهم، فهو مرتبط الرجل بما يراه، كأنّه يُساق إليه تمامًا كاللفظ الذي يرتبط فيه المعنى ويلتفّ حوله. ورجلاهُ تحسدان منهُ اليدَ لأنّها السَبّاقَةُ، فيحاول في العدوِ أنْ يُقَدِّمَ رِجليه مكان يديه، رغمَ كل ما يبذله من تعبٍ فهوَ لا يشتكي ولا يعرقُ، لأنّهُ في جريِهِ يُصبحُ حصانًا آخَرَ مختلفًا، إذا نامَ الفارسُ فوقَ مَتْنِهِ، وهوَ يعدو بِشِدَّةٍ لأوقعَهُ دون أنْ يشعرَ وقبلَ أنْ يطيرَ الكرى عن جَفْنِهِ. بأوصافِهِ تلكَ تراهُ يمشي الخَيْلاءَ مُتَكَبِّرًا أشوسَ، وكلُّ فارسٍ يمتطيهِ يطاوِلُ الجوزاء. إنّما أراد بهذا الوصفِ لمدى سرعةِ الفرَسِ وقوّتِه أن يمدحَ نفسهُ، فهوَ الفارسُ الذي يُحسنُ امتطاء هذا الحصان دون أنْ يزِلَّ عن مَتنِهِ.

بعدَ هذا الوصف الطويلِ للمدح والفخرِ الذاتي، يبدأُ بوصفِ رحلةِ الصَيدِ:

وأشـــــهبٍ مخلبُـــــه شـــــباه كـلّ ذوات الـرّيش مِـن عِـداه

بـــات يهـــيج جوعَـــه غـــداه كـــأنّ فصّي ذهـــبٍ عينـــاه

في هامـــــة قـــــد بـــــرزت وراه هاديـــةِ مَـــن ضـــلّ عـــن سُراه

يتحدّث عنْ الأشهبِ، وهوَ أكرمُ أنواع البزاة، صقر خالط ريشه البياض. بادئا بواو ربّ التي تفيد التّقليل، فهو أشهب وحيد فريد في نوعِه، يعادي كلّ ذواتِ الريشِ، مُشهرًا مخالبهُ، يهيجه الجوعُ فيبحث عن غذائه بعينيْهِ المشبّهتيْن بفصّي ذهبٍ يلمعان، وهذا الأشهبُ بارزُ الهامةِ يهتدي بِهِ كلُّ منْ ضلَّ عن طريقِ سيرِهِ ليلا. يكاد يحترق بجمرته المشتعلة من هيجانه وجوعه، لو وضعَ الكوكَبَ نُصْب عينيه لوصَلَهُ دون تعبٍ ودون خوفٍ ممّا قد يصادفه في الجوِّ.

ينتقلُ الشاعر لوصفِ عمليّةِ الصيدِ لهذا الأشهبِ الجائعِ، بينما كان يبحثُ عن قوتِهِ رأى حُبْرُجًا؛ طائرَ ماءٍ، فَحَلَّهُ القانصُ الصيّاد من يدِهِ اليُسرى، طارَ نحوَ الحُبْرُجِ حتّى إذا ما اقتربَ منهُ ضَرَبَهُ ضربَةً أضعفَ فيها قواه، فأصبحَ الحبرجُ كالحبلِ الواهِنِ، وقد قَلَبَ على ظهرِه، فاستَلَّ الأشهبُ فؤادهُ وخضَّبَ بدماءِ الطائرِ الترابَ، فالويلُ لهذا الحبرجِ ممّا قد حلّ بِهِ وأصابه. ما فعله هذا الباز لم يكن سيّئا، لذا لم يكتفِ وعاودَ الكرّة مرّة أخرى، إذ رأى أخا الحبرج وبُركة (طائر مائي أبيض) تتبعه أنثاه، انقضّ الباز عليهم وأرداهم قتلى.

يقول الشّاعر:

وكـــــلّ بـــــاز معـــــه فتـــــاه حتـــى سـقاها المـرّ مـن جنـاه

ربّما قصد؛ وكلّ بازٍ ومعه فتاته، لكن لاستقامة الوزن والقافية الداخليّة اضطر أن يحذف التاء في فتاته، ربّما كلّ بازٍ ومعه فتا(ة)، إذ لا يجوز أن يكون معه فتا(هُ) لأنّ الضمير العائد في الفعل سقا(ها) يعود على مؤنّث. حتى لو اعتبرنا الكلمة من الفعل فتو: فتا فتوا الرجل: غلبه في الفتوّة؛ أي السخاء والكرم،[1] وفي لسان العرب؛ الفتى السخي الكريم[2] أي أنّه كرم على أصحابه من الباز في صيده، لكن هذا التفسير لا يسعفنا كثيرًا لأنّ عجز البيت مع الضمير العائد يغيّر المعنى. مثل هذه القراءة تُظهر خطأ في البيت لا يذكره أيّ من المحقّقيْن لنسختي الديوان، ولا يشيران لخطأ من النّسّاخ في الهوامش، ولا لقراءات مختلفة في نسخ التحقيق المعتمَدة، ومثل هذا البيت يمكن أن يُعدّ ضعيفا في القراءة الظّاهريّة ولا يُبعِد عنه صفة الضّعف الشّعريّ وعدم الجودة إلاّ القراءة الباطنيّة للقصيدة.

في البيت التالي يحصي الشّاعر عدد ضحايا الأشهب:

فأضحت الأربع من قتلاه ... فلحمُنا الغريض من صرعاه

وكلّ خيرٍ عندنا نؤتاه ... فبعض ما عاد به مسعاه

أعطى البزاةَ اللهُ من معناه ... ما لم يحز صقرٌ ولا رآه

البيت الأوّل يحصي قتلى هذا الأشهب، أربعة هم؛ الحبرج وأخوه، البُركة وأنثاه، إلاّ أنّ عجُز البيت وما يليه من أبيات يشكّل للقارئ مشكلة، إذ يعتبر الشاعر اللحمَ الذي يأكله من قتلى هذا الأشهب وكلّ خير يحصل عليه هو من فضل هذا الأشهب، ويتساءل المتلقّي: ما علاقة الشّاعر بالقتلى وبالطيور، ما علاقة الله بالباز ولماذا فضّله عن غيره من الطيور؟ وكيف ربط بين القتل والخير؟؟

مثل هذه التساؤلات لا تجد لها إجابة مقنعة على مستوى القراءة الظّاهريّة، بل على العكس، تُدخل القارئ في بلبلة وتساؤلات دون مخرج.

فكلّ خيرٍ حلّ بالشّاعر هو بعضٌ من مسعى هذا الأشهب، من قنصه وصيدِهِ، ويربط الشّاعر عمليّة الصّيد بالله، فالله هو الذي أعطى البزاة معنى آخر، أعطاهم من معناه، ما لم يعطه لصقر وما لم يُرِه إيّاه. مثل هذا البيت لا يترك للقارئ العادي سوى التساؤلات والاستفسارات التي لا يمكن الإجابة عليها، فهي طلاسم وألغاز ما دامت قراءتنا بالمستوى الحرفي. أمّا إذا حاولنا الاستعانة بالمنهج النفسيّ في التّحليل، بعد أن استعصى علينا فهم الأبيات الأخيرة، فإنّ

[1] المنجد في الأعلام واللغة. (بيروت: دار المشرق، ط. 35 . 1996) ص. 569.
[2] ابن منظور الإفريقي المصري، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، ط.1. ج. 15. 1990)، ص. 147-148.

ذلك يتطلّب دراية بالعوامل المحيطة بالشّاعر وببيئة القصيدة.
يوم الصيد هذا لقّبه الشّاعر "يوم البزاة"، وهو يومٌ يُقتدى به:

يـــوم البـــزاة كلّـــه أُســـاة	أنـا ابـن مـن زِينـت بـه عُـلاه

إذًا في هذه الأبيات تصريحٌ واضح، بأنّ عمليّة الصّيد والباز والقانص ما هي إلاّ رموز، فالقصيدة لم تتشكّل عبثًا ليصل في آخرها تميم لمدح والده الخليفة الإمام المعزّ لدين اللـه، إنّما كلّ الأبيات السّابقة هي تمهيدٌ مشحون بالرموز ليصل من خلاله لمدح المعزّ، دون أن يتطرّق لصفات الممدوح بصراحة الشّاعر العربيّ التقليديّ الذي عدّد المناقب ومدح، بل نجد تميما يسهب في وصف الحصان والأشهب ويختصر صفات الممدوح ومقولة القصيدة ببضع صفات تنمّ عن كرم المعزّ ومُلكِهِ وحمايته:

وابـن الـذي عـمّ الـورى نـداه	وشـيّد المُلـك الـذي حـواه
وكـان مـن كـلّ أذًى حِـماه	ذاك المعـزّ الماجـد الأوّاه
مـن لم يكـدّر منُّـهُ جـدواه	ولم يمحّـص إثمُـهُ تقـواه
ولم تغـيّر دينَـه دنيـاه	صـلّى عليـه اللـه واصـطفاه

يفتخر ويمدح معًا، يفتخر بكونِهِ ابن المعزّ، ويمدح والده الملك الكريم الذي لا يمنّ بعد العطاء، ولا إثم عنده يُنقص من تقواه، ولم تثنِه ملذّات الدنيا عن عزمه الدينيّ، لذلك اختاره اللـه كالمصطفى ليحكم الأمّة ويخلف الرّسول. فالمعزّ وارث الأنبياء، فهو أوّاه كالنبي إبراهيم المذكور في القرآن: "إنّ إبراهيم لحليم أواّهٌ منيب"[1] وهو كالمصطفى، اصطفاه اللـه ليكون الإمام.

إذًا يتّكئ تميم في مطلع القصيدة على المخزون المتوارث في ذهن القارئ العربيّ، قاصدًا بذلك تأكيد انتساب الفاطميين العربي، لجذورٍ عربيّة أصيلة، داحضا بذلك كلّ اتّهام يقول بعدم عروبة الفاطميين.[2] كذلك يتّكئ على القرآن الكريم وقصص الأنبياء مؤكّدًا شرعيّة دينيّة وأحقّيّة بالخلافة،[3] إذًا كلّ الاستهلال والمقاطع أتت لخدمة المقطع الأخير؛ هدف القصيدة، والمعاني التي لم نستطع ربطها في النهاية وشكّلت طلاسم للمتلقّي، تدعونا لقراءة القصيدة قراءة تسبر أغوار بواطنها الدينيّة، علّ القصيدة تتماسك وتُفرج عن معانيها المستعصية.

---

[1] القرآن. هود 75/11؛ التوبة 114/9 "إنّ إبراهيم لأوّاه حليم"

[2] علي المصري. تاريخ ملوك العرب. ص. 233-235؛ محمد عبد اللـه عنان، الحاكم بأمر اللـه وأسرار الدعوة الفاطميّة. مقدّمة الفصل الثالث، رواية ابن شدّاد؛ Al-Hamadani.Husayn.*On the genealogy of Fatimid chaliphs*. P.1

[3] محمد اليعلاوي، الأدب في إفريقيّة. ص. 96؛ عماد الدين إدريس القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب. ص. 171.

2.2.2. القراءة الباطنيّة للقصيدة:

وجدنا أنّ القراءة الظاهريّة لم تسعفنا في شرح العديد من الأبيات، وتركتنا مع تساؤلات حول قدرة الشّاعر تميم، وحول مفهوم القصيدة، وهل يجوز للشّاعر أنْ يأتي بالكلمات للحشو وإتمام الوزن، والاعتناء بالبحر الشّعريّ، دون المعنى؟

رغم إمكانية القراءة الظّاهريّة للقصيدة، إلاّ أنّنا مهما حاولنا تبقى منقوصة، غير متكاملة الأجزاء. وأسئلة عديدة تطرح نفسها، تقودنا إلى التّأويل لحلّ تلك التساؤلات:

1. هل استعار هذا الشّاعر الذي يزخر قاموسه اللغويّ بالعديد من المفردات، صفة سمو الرقبة من وصف امرئ القيس لحصانه: قال امرؤ القيس:

   وخرق كجوف العير قفر مضلة   قطعتُ بسامٍ ساهم الوجه حُسانِ[1]

   وهذا يعني، ظاهريّا، الفرس الشريف المرتفع، وبما أنّ الفرس مَثَل للنقباء، فهل يقصد باطنيًا سموّ النقباء؟

2. إغلاق الوصف الخارجي للفرس بالألوان التي افتتحت بها القصيدة، برسم صورة شعريّة جميلة، لضحًى يحمل الدّجى، اللونان يحملان زمنًا، والزمن يحمل تأويلا، فالدّجى العلم الباطن، والضحى العلم الظاهر، والظّاهر يحمل الباطن، والمثل والممثول، هو ركيزة العقيدة الفاطميّة.

3. هل يمكن لليث الفلا أن يدعو الحصان للصيد؟ والقنّاص لم يصطد في القصيدة إلاّ الطّيور؟

4. كيف يمكن للشّاعر أنْ يشبّه صورة ملموسة بصورة مجرّدة، مِن عالَم آخر، ومن حقل دلالي مختلف تماما؛ فيشبّه حَسَدَ رجلي الحصان ليديه بسبب شدّة سرعته، باللفظ الذي يلتفّ به المعنى؟ ألا توجد هنا دعوة واضحة وصريحة من الشّاعر للقراءة الباطنيّة، للّفظ الذي يلتفّ به المعنى، للّفظ المباشر واللفظ المقصود؟

5. يمكن للحصان أن يشتكي من التّعب، أمّا أنْ يشتكي من الجاه، حتى لو على سبيل التّأنيس، يبقى المعنى غامضًا، لأنّ الجاه من فِعل البشر ومجتمعاتهم، وأظنّه مقصورًا عليهم.

6. كيف سمح تميم لنفسِه أن يستبدل كلمة فارس، بكلمة مولى؟ هل الفرس هو الوالي والفارس هو المولى؟أم إنّ مجرّد ذِكر كلمة مولى يأخذنا نحو المستفيد من العلم؟

---

[1] امرؤ القيس، الديوان. (بيروت: دار صادر، 1958) ص. 92.

7. هل قصد الباطن في كلمة "هادية" لأنها هامة تهدي من ضلّ عن سراه،أم إنّه قصد المعنى المعجمي؛ هدي : هوادي الخيل أعناقها لأنها أول شيء من أجسادها... وكل متقدم هاد لتقدمه، والهادي العنق لتقدمه؟[1]
8. كيف يكون صدر البيت للمذكّر والضمير العائد في عجز البيت للمؤنّث " وكلّ باز ومعه فتاه، حتى سقاها المرّ من جناه"؟ أهو ضعف في مقدرةٍ شعريّة؟ أم رمز للعالِم والغلام المتلقّي منه العلم؟
9. هل المقصود باللحم الغريض الذي أكله الشّاعر مِن قتلى هذا الأشهب، مجرّد طعامٍ عاديّ، أم غذاء دينيّ وروحيّ؟
10. هل هناك علاقة بين وصف الصّيد والمدح الذي وصل إليه تميم في نهاية الأرجوزة، مادحًا أباه الإمام المعزّ لدين الله الفاطمي؟ القراءة الظّاهريّة لا تنبؤنا بأنّ الاستهلال والمقاطع الباقية في القصيدة أتت لخدمة المقطع الأخير، إذًا لماذا استطرد تميم في هذا الوصف، فهل وصف الصّيد هو المقصود أم مدح المعزّ؟ أم هل ثمّة علاقة بينهما؟

كلّ هذه التساؤلات تدعنا إمّا نقرّ بضعف مقدرة الشّاعر اللغويّة والنحويّة، وإمّا نتبنى البحث عن باطن المعاني، لنُظهر قُدرة شعريّة تحلّى بها تميم، قبل قرون ولم يفطن إليها أحد.

إضافة لهذه التساؤلات، فرموز عديدة تقودنا نحو القراءة الباطنيّة:

- الحصان رمز النقباء.[2]
- "أغتدي والليل في دجاه"؛ السّير في الليل، رمزٌ لطلب العلم الباطن.[3]
- نجد مقابلة بين وصف الزمان (الدجى والصبح)، ووصف الفرس (فهو دجى يحمله ضحاه) وهذه المقابلة والتوازي بين الإمام والزّمان، تقودنا لإمام الزّمان، وبحسب الفاطميين، من مات دون أن يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية.
- الراكب، مثل المحمول على دعوة الحقّ، مثل ما يحمله داعيه.[4]
- الليث، مَثَل لعلي بن أبي طالب.[5]

---

[1] ابن منظور، لسان العرب. مادّة "هدي".
[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 317، ص. 331
[3] ن. م. ص.317
[4] ن. م. ص. 257
[5] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الأولى. ص.144، ص.385، ص. 371.

- الليل، مَثَل للباطن. والنهار، مثَل للظّاهر.[1]
- الطّير، مَثَلٌ للدّعاة.[2]
- الذّهَب مَثَل العلمِ.[3]
- الصّيد مثل الكسر على المخالفين.[4]
- مثل الطائر الذي يبيض ويفرّخ في البحر، (الحبرج في قصيدتنا)، مثل أهل الباطن ومن يفرّخ في البرّ مثل أهل الظّاهر.[5]

2.2.2.1. تأويل المقطع الأوّل باطنيًّا:

قد أَغتدي والليلُ في دُجاهُ	والصبحُ لم ينهض بهِ سَناه
على حصانٍ شَنِجٍ نَساهُ	أنبطَ نهدٍ عَبِلٍ شواهُ
سامي التليل سالمٍ شظاه	ذي غرّة أوّلها أذناه
جاز بها مسيلها مداه	حتى لقد كادت تغطّي فاه
مستكمِل التحجيل مستوفاه	أربعه وبطنه أشباه
مخالف أسفله أعلاه	بدهمة قد ملأت قَراه
وانصبغت منه أليّتاه	فهو دجى يحمله ضحاه

نجد غرابة في البيت الأوّل، هي نوع من المقاربات التي تأخذنا نحو الرمز، نحو المثل والممثول، إذ أنّ رحلة الصّيد بدأت في الليل، فيقول تميم: "وقد أغتدي والليل في دجاه"؛ فمن يغتدي للصّيد، يغتدي باكرا، والغداة معناها البكرة أو ما بين الفجر وطلوع الشّمس؛ أوّل النّهار،[6] إذًا كيف يغتدي تميم والليل في دجاه والصّبح لم ينهض به سناه؟ كان عليه أن يقول أسري ليلا للصيد ولا أغتدي ليلا. كما نعلم فإنّ السّير في الليل رمز لطلب العلم الباطن؛ "ومثل السّير بالليل مثل طلب العلم الباطن، ومثل طي الأرض بالليل دون النّهار، مثل تقريب الحجة طالبي علم

---

[1] النّعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3 ص.309.
[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 148
[3] النّعمان، تأويل الدعائم. ص.80
[4] ن. م. ص. 214، 217، 219، 223
[5] ن. م ص.223
[6] ابن منظور، لسان العرب. مادّة "غدو"، ص.116. ج.15؛ المنجد في اللغة. ص. 546.

الباطن الذي هو خزانته ووعاؤه، ما لا يقرب طالبي علم الظّاهر إذ أمر ذلك إلى الإمام".[1] يُخبرنا الشّاعر من البيت الأوّل هدفه من الرحلة، رحلة الصّيد، وهو طلب علـم البـاطن، أو التنقّـل في حدود الدين "السَّفَرُ في التّأويل الباطن كما ذكرنا، مثله مثل الضرب في الأرض لطلب الدين كـما يطلبُ كذلك من يطلب الدنيا، ويكونُ مثله أيضًا مثل التّنقّل في حدود الدين ..."[2]

هذه الرّحلة نحو طلب علم الباطن سارها على ظهر الحصان، والحصان مثَل النقباء،[3] "والنّقبـاء هم حجج الحجة وهم اثنا عشر نقيبا كما ذكر اللــه عـزّ وجـلّ ذلـك في كتابـه فقـال: (وبعثنـا منهم اثني عشر نقيبا) وذلك أنّه إذا قوي أمر صاحب الزمان وكمل،كان له اثنا عشر نقيبًا بكـل جزيرة نقيب يدعون إليه....فالنقباء كما ذكرنا أرفع المؤمنين درجة، فمن بلـغ مـن المـؤمنين إلى درجة النقباء لم يرق بعد ذلك إلاّ إلى الحجة".[4]

ويذكر النعمان في تأويل الدعائم ما جاء عن علي أنّه قال: "خيولُ الغزاةِ في الدنيا هـم خيـولهم في الجنّة، تأويل ذلك في الباطن أنّ نقباء أولياء اللــه في الـدنيا معهـم في الجنّـة يعرفـون فيهـا بذلك، كذلك هم نقباؤهم في دعوة الحقّ التي مثلها مثل الجنّة".[5]

بعد أن عرفنا تأويل الليل والسير فيه، وتأويل الحصان، ننتقل لأوصافِهِ، فهوَ شنجُ النسـا، أنـبطُ، نهدٌ وعَبِلُ الشوى، أي غليظُ القوائمِ، يبدأُ بوصفِ الحصانِ من أسفلِه إلى أعلاه، فهو شنجُ النَسا، وهي صفةٌ محمودةٌ تصفُ عِرقًا يخرجُ من الوِركِ فيستبطن الفخذين ثُـمّ يمـرّ بـالعرقوبِ حتّـى يبلغ الحافر. وقد جاء عن الرسولِ أنّهُ قال عن السَبَق: "لا سبق إلاّ في ثلاث، في خُفٍّ أو حافرٍ أو نصلٍ" ويعني بالحـافر الخيـل، وبـالخف الجـمال، وبالنَصِـل السـهم، وهـذا تأويـلُ الفـاطميين، فيقولونَ بأنّ أولياء اللــه يسابقون النقباء الذين أمثالهم الخيل، ليرفعوا من سَبَقَ إلى ما يوحيـه لَهُ سبقُهُ من درجات الفضل.[6] إذًا نفهمُ من هذه الصفة أنّ هـدف الرحلـة لـيس طلـب العلـم الباطن فحسب، بل طلب الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أعلى في طَلَب العلم الباطن.

---

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 318

[2] ن. م. ص. 311

[3] عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية. (لندن : رياض الريس للكتـب والـنشر، 1991). ص.124- 126؛ الـنعمان بـن حيّون، أساس التّأويل. ص. 213

[4] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 51-52

[5] ن. م. ص. 309

[6] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 311

وهذا الحصانُ/ النقيبُ عَبِل الشوى، أي غليظ القوائم، ثابت الإيمان لكنّهُ بالرغمِ من ذلك لا يُخفي الظاهر، فهوَ أنبَطُ؛ تحت إبطه وبطنِه بياض، والبياض في القصيدة مشبّهٌ في النهارِ، والنهارُ في التأويل علم الظاهر، وقد عُرِفَ أنّه من الواجب إقامةُ الظاهر لأنّه سَتْرٌ على المؤمنين؛ "إقامةُ الظاهر مع وجوب فرض ذلكَ، فيه وقايةٌ لمن أقامهُ من المؤمنين وسترٌ عليهم".[1] يحملُ النقباء من هم أقَلّ منهم رُتبةً دينية لتعليمهم للارتقاء في الدرجاتِ، والشاعرُ هوَ الراكبُ على الحصان "ومثلُ الراكبِ مثل المحمول على دعوة الحق، ومثل ما يحمله مثل داعيه".[2]

ينتقلُ من وصفِ بطنِ الفرسِ وقوائمه لوصفِ الرقَبَةِ، فهوَ سامي التليل، والسُموّ صفةٌ لا تجوزُ للفرسِ، فالسموّ هوَ سموّ مرتبة النقباء التي لا تعلوها إلاّ مرتبة الحُجّة، إنّهُ نقيبٌ عالي الشأن، سامٍ، ينادي بالظاهِرِ، (الغُرَّة الشعر)؛ طويل الغُرَّة؛ ومن فضائل الخيلِ أنّ الخيرَ معقودٌ في نواصيها، والناصية في اللغة هي شَعر مقدّم الرأس إذا طال، سُمِّيَت بذلك لارتفاع مَنْبتِها،[3]وفي القصيدةِ وَصَفَ الشاعر غُرَّة الفرس الطويلة التي تبدأ من الأذنين تسيلُ حتّى تُغَطِّي الفم، وهذا الوصفُ لطول الغرّةِ إنّما هوَ وصفٌ لمَثَلٍ وممثول: "ومثل الخيل المعقود في نواصيها ما عُقِد على النقباء من إقامة ظاهر الدين، الذي مثله كما ذكرنا مثل الشَّعر وأعرافها أعلى ظاهرها، وعُرْفُ كلّ شيء أعلاه، وإقامة الظاهر مع وجوب فرض ذلك فيه وقاية لِمن أقامهُ من المؤمنين وسترٌ عليهم، كما العُرفُ دِفء الفرس يقيه القرّ وغيرهُ... ومثل ما جاء من النهي عن جزٍّ ذلك من شعرها، مثل النهي عن كشف باطن النقباء بطرحِ ظاهرهم الذي مثله مثل الشَّعر..."[4]

يعودُ الشّاعرُ مرَّةً ثانيةً ليصفَ لونَ الفرَسِ بثلاثةِ أبياتٍ، فهوَ:

مستكمل التحجيل مستوفاه   أربعــه وبطنــه أشبــاه

والمُحَجَّلُ من الخيلِ ما كانَ في قوائمِهِ بياضٌ، فالأبيض (علم الظّاهر) هو الأسفل، أمّا الأسود (الباطن) فهو الأعلى والأسمى؛ الدّهمة قد ملأت ظهره:

وانصبغت منها أليّتاه   فهو دجًى يحمله ضحاه

هو نقيب يعرف الباطن حقّ المعرفة ويحمل المستفيد عليه، يعلّمه إياه ليوصله لمرتبة أعلى، لكنّه في المقابل لا يُخفي الظّاهر أيضًا. هو ليلٌ، دجًى يحمله الضحى، هو نقيب يعرف الباطن

[1] ن. م. ص. 310

[2] ن. م. ص. 257

[3] ابن منظور، لسان العرب. مادة "قصي"؛ المُنْجد. ص. 813

[4] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 310

حقّ المعرفة وينقله لغيره، لكنّه لا يخفي الظّاهر أيضا.

بعد هذا الوصف الخارجيّ للحصان، ينتقل لوصف الحركة، وصف سرعة الحصان:

تســـبق أقصى لحظـــه خُطـــاه لا يطـــأ الـــترب ولا تلقـــاه

رِجـــلاه في العـــدو ولا يـــداه[1] كأنّـــه يطـــير في مجـــراه

هذا النقيب يضع الهدف نصب عينيه ويسرع إليه فتسبق خطاه النّظر، فلا يطأ الترب لسرعته، ولهذا النقيب مجرى يـركض فيـه، هـو طريـق العلـم المعـروف الـذي يسير فيـه لينقـل العلـم للآخرين.

البيت التالي يربطنا مباشرة مع الباطن، يفسّر لنا البيتين السابقيْن له والتالييْن، ويساعدنا التّأويل على فهم الظاهر الذي بدا لنا مفكّكا، مُقْحَـمًا دون أن نسـتطيع أن نفهـم سـبب ظهـور الليـث وعلاقته بالصيد.

إذا دعـا ليـث الفـلا لبّـاه أسرع لـــلشيء إذا ابتغـــاه

والليث في الباطن هو مثَلٌ لعـليّ بـن أبي طالـب،[2] يُسرع النقيـب مسـتجيبا لـدعوة عـليّ، وصيّ الرسول وحامل أسرار التأويل، يسرع لينهل من الباطن ما استطاع، ولينقـل منـه للمسـتفيدين،[3] ليوصلَ هذا النقيبُ (الحصانُ)، المحمولَ على ظهره (طالب العلم الباطن) إلى تحقيـقِ الهَـدَف. وفقط بعد أن سبرنا غـور البـاطن في هـذه الأبيـات نسـتطيع أن نفهـم إقحـام اللفـظ والمعنـى بوصف الفرس وبقصيدة الطّرد:

مـــن مبلــغ السّــهم لمنتهــاه مـــرتبِط الرِّجـــل بمـــا يـــراه

كـــاللفظ ملتفًّـــا بـــه معنـــاه تحســـد منـــه يـــدَه رجـــلاه

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 100 يقول في الهامش رقم 4 أنّ الأيادي جمع يد، وهـي مرتبـة من مراتب الدّعوة في دور الستر الأوّل. لم أجد علاقة بين الظاهر لليد والباطن هنا، لذلك ارتأيـت ألاّ أُحمّـل النّصّ ما لا يحمله من معان باطنيّة.

[2] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الثالثة. ص.86 " عليٌّ ليث الوغى في عرينه"؛ المجالس، المئـة الأولى؛ ص. 144 "عليّ سيف معجزاته، ولسان بيّناته، وأسد يوم اللقاء، وكشّاف غمراته"؛ ص.98 "وصـلّى اللـــه عـلى محمـد سراج دينه الوهاج، وماء رحمته الثجاج؛ ص. 126 كاسر الأصنام الأزريّة، بضربـات بيانـه وبنانـه الحيدريّـة؛ ص. 185 علي الكرار، ليث يوم الهياج.

[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. هامش رقم 2 ص. 136. "المستفيد؛ يريد المستجيب المؤهـل لقبـول التأييد من جهة التصوّر والاستدلال بالظواهر على الخفيـات مسـتخدمًا العـالم الروحـاني لاسـتخراج منافعـه المقدرة من المبدع".

كما يرتبط اللفظ بالمعنى ويلتفّ حوله، هكذا ترتبط رِجل الفرس بما يراه، فيجري نحوه مسرعًا، وهذا اللفظ الملتفّ المعنى ما هو إلاّ ظاهر القرآن وتأويله؛ الظاهر والباطن، وهو ركيزة العقيدة الفاطميّة، لذا تحسد الرجلان اليدَ، وتكاد تسبق أخراه أولاه، فالنقيب يُسرع لتلبية الدعوة من جهة، ولنقلها لغيره من جهة ثانية، ولا يشتكي في مسعاه المضاعف، لا من تعبٍ ولا مِن جاهٍ، والآن نفهم علاقة الحصان بالجاه، فقط بالتفسير الباطن، فالنقيب راقي المرتبة ويسعى دائما مِن أجل نشر الدّعوة الفاطميّة بباطنها، لكنّه لا يتعب لا من سعيه ولا من جاهه ومرتبتهِ. فهو إذا جرى طالبا نشْر الدّعوة يبدو شخصًا آخر، وهذا يذكّرنا بلون الحصان بين الأبيض والأسود، بأهمّية التّعامل مع الظاهر والباطن على حدّ سواء، فالنقيب نراه مرّة عاديّا ومرّة مختلفا:

كأنّه إذا جرى سِواه	لو نام فوق متنه مولاه
وهو شديد العدو لاستوطاه	ولم يطر عن جفنه كراه

هذا الحصان حين يعدو يتحوّل حصانًا آخر، هذا النقيب حين يسعى لتعليم الباطن، يبدو شخصًا آخر، غير الإنسان العادي الذي نتعامل معه يوميًا، هذا البيت يعود على الألوان في وصف الحصان، فهو "دجًى يحمله ضحاه"، هو باطنٌ يحمله ويبدو عليه الظّاهر، هو إذا جرى نحو هدفه يبدو مختلفا. نجد ترابطًا كبيرًا بين الأبيات في المبنى وفي المعنى، رغم بُعد الأبيات، فصفات الحصان لم تأتِ لمجرّد الوصف العادي، إنّما أتت كتمهيدٍ لوصفِ النقيب وعملِه، للنقيب والمولى المحمول على ظهره يسعى في طلب العِلم، طلب دعوة الحقّ؛ "ومثلُ الراكبِ مثل المحمول على دعوة الحق، ومثل ما يحمله مثل داعيه".[1]

مرّة أخرى يضعنا هذا البيت أمام تضمين _ بين عجز البيت وصدر البيت الذي يليه_ يدلّنا عليه أركان جملة الشّرط، فجواب "لو نام فوق متنه مولاه" هو كلمة "لاستوطاه"؛ فاللام هي الدّاخلة على جواب "لو"، والهاء هي من العوائد، تعود على كلمة المولى، هذه الكلمة التي تحمل لغويًّا الكلمة وضدها، فالمولى يمكن أن تعني الوالي أي السيّد، والمولى يعني المستخدَم، وتحمل دينيّا بُعدًا واضحًا وهو نقل العلم من جيل لآخر، والتنقّل في حدود الدين، وهذا المولى نائم، مطمئن،لأنّه بحسب التأويل: "أنّه ينبغي لمن أراد الضرب في الأرض لابتغاء علم الدين، أو تهيّأ للنقلة من حدّ إلى حدّ من حدوده، أن يعتقد أوّلاً وَلاية إمام الزمان والحجة، ويخلص ذلك ويقبل عليه وذلك مثل الركعتين اللتين يصلّيهما المسافر وقت خروجه وما يذكره من استيداع نفسه وماله ودينه ودنياه وآخرته وأمانته وخاتمة عمله، فتأويل ذلك تسليمه ذلك لولي أمره وأنّه

[1] النعمان، تأويل الدّعائم. ج. 2-3 ص. 257

أحقّ به منه بنفسه، كما قال اللـه جلّ من قائل: "النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم" ، وقول رسول اللـه : "من كنت مولاه فعلي مولاه".[1] إذًا النوم هو تسليم الأمر للنقيب الذي يستوطيه، واستوطأ الشيء وجده وطيئًا، منخفضًا، سهلاً، مذلّلاً للتقلّب عليه،[2] وكأنّه بهذا المعنى يقصد أن النّقيب أوصل ما يعرفه من علم الباطن لهذا الفارس، الشّاعر، المولى، لذلك نجد الحصان، النقيب، بعد أداء مهمّته يختال في كبرياء، لأنّ كلّ من يمتطي صهوة هذا الفرس يطاول الجوزاء.

2.2.2.2. تأويل المقطع الثاني من القصيدة:

بعد هذا الوصف الطويل المفصّل للنقيب (الحامل)، وللرّاكب (المحمول) الذي يطاول الجوزاء، ينتقل لوصف رحلة الصّيد فلا يذكر النقيب ولا طالب العلم، إنّما ينتقل لوصف الأشهب وشكله وعمليّة الصّيد، إنّ هذا الانتقال يدلّ على الانتقال لمرحلةٍ جديدة، يتغيّر فيها العالِم، ملقّن العلم الباطن، تمهيدًا لارتقاء المتلقّي/ المحمول لمرحلةٍ جديدة أعلى، ربّما تكون هي أعلى مرحلة، وما يدلّ على ذلك أنّ هذا الأشهب، الباز ما هو إلاّ المعزّ لدين اللـه بنفسِهِ، الإمام الفاطميّ الرّابع، أوّل الخلفاء الفاطميين في مصر، ووالد الشّاعر تميم بن المعزّ، كمّا يتّضح في نهاية القصيدة.

هذا الأشهب حادّ المخالب، يعادي كلّ ذوات الرّيش، بمعنى يصطادهم، والصيد في الظّاهر مثله مثل الكسر على المخالفين الذين أمثالهم أمثال الوحوش النّافرة، حتى يستجيبوا لدعوة الحقّ.[3] يتّضح لنا هدف الصيد، وهو الاستجابة لدعوة الحقّ، فهذا الأشهب على عكس الطيور التي يهيج الجوع غداها:

بات يهيج جوعَه غداه   كأنّ فصّي ذهبٍ عيناه

نفهم من هذا البيت أنّ الأشهب بات يُثيرُ الغداءُ جوعَهُ، جوعه إلى العطاء والتلقين ونقل الباطن، لذلك أخذ يبحث عن فريسته، عن صيده، بات يبحث عن مخالفين عن أمور الباطن، وعندما وجدهم هاج جوعه إلى تعليمهم. وهو يبحث بعينيه المشبّهتيْن بفصيّ الذّهب؛ "ومثل الذّهب في التأويل الباطن، مثل علم الناطق وهو النبيّ في عصرِه، والإمام في وقته."[4]

---

[1] ن. م. ص. 311

[2] ابن منظور، لسان العرب. مادة "وطي"؛ المنجد. ص. 906

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3 ص. 214

[4] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3 ص.78

بعد هذا التأويل لم يعد هناك أدنى شكّ في أنّ الأشهب هو الخليفة المعزّ لدين الله، إمام عصره، وحُجَّة زمانِهِ، وقد ذكرَ النعمان في تأويل الدعائم عن "إرقاء المؤمن من درجة إلى درجة حتّى يتَّصِلَ بِحُجّةِ زمانِه فيسيرُ إلى درجة النُقَباء وهي أعلى درجة الإيمان للمؤمنين، والنقباءُ هم حجج الحجّة وهم اثنا عشَر نقيبًا[1] كما ذكر الله عزّ وجلّ في كتابه فقال: ((وبعثنا منهم اثنا عشر نقيبًا)) وذلك أنّه إذا قويَ أمر صاحب الزمان وكمُل كان له اثنا عشر نقيبًا بكلّ جزيرةٍ نقيب يدعون إليه."[2] هذه القراءة تربطُ بتأويلها أنواع الحيوانات التي تمثّلُ مناصب دينيّة فاطميّة، أعلاها الليث وهوَ عليّ بن أبي طالب الذي يدعو للدعوةِ الجديدة الباطنيّة، التي أخذ أسرارها من النبي يومَ غديرِ خُمّ، ثُمَّ الأشهب الباز وهو إمام الزمان المعزّ لدين الله الذي أخَذَ يدعو ويعمل من أجل نشر الدعوة، أمّا الحصان النقيب فهو حُجَّة الحجّة أي حُجَّة الإمام في الأرض لإيصال أُناسٍ جددٍ للدعوةِ، ومن هنا يُمكننا الانطلاق نحوَ شرح وتأويل عمليّة الصيد التي قامَ بها الأشهب الذي يحملُ العلمَ في عينيه (فصِّي ذَهَبٍ)،

في هامــةٍ قــد بَــرَزَت وراه   هاديــةٍ مــن ضَــلَّ عــن سُراه

هذا الأشهبُ بارزُ الهامةِ يهدي من ضلَّ عن طريق الحقّ، فكلمة هادي تحملُ مدلولاً دينيًّا، يؤازره ما يرد في البيت التالي عن النّار، المؤوَّلة باطنيّا بالحقائق الخفيّة[3]

يكــاد أن يحرقــه ذَكــاه   لــو طلــب الكوكــب لانتهــاه

المعزّ الممثَّل بالأشهب، حامل العلم كفصيّ ذهب بين عينيه، صاحب الهامة البارزة والمكانة المرموقة اجتماعيّا وسياسيّا ودينيًّا، تكاد الحقائق الخفيّة تحرقه لذلك عليها ألاّ يحتجزها، بل

---

[1] Madelung, "The account of the Isma'ili s in Firaq Al-Shi'a". in *Studies in early Isma'ili sm*. Stern. 1983: "They also assert that the world consists of twelve islands, in each of which there is a hujja, there being twelve hujjas. Each hujja has a missionary (da'i) and each missionary a "hand", meaning by the "hand" a man who uses propaganda, indications and proofs similar to those used by the prophets. They call the hujja father, the missionary mother, and the "hand" son. In this they imitate the Christians who say that God is the third member of a trinty in which Christ is the son, and Mary the mother. The highest argument (hujja) is God, i.e. the father, the missionary is the mother, and the "hand" is the son". Pp.50-51.

[2] ن. م. ص. 51.

[3] النعمان، أساس التأويل. ص.191: "ومثل النار مثل حدّ الناطق من نور التأييد"؛ المجالس المؤيديّة، المئة الأولى. ص. 293: "فها هنا نار ثانية وهي التي أنس موسى من جانب الطور، وهي روح القدس، أعني تأييد الرسالة والوصاية والإمامة التي هي حقيقة السلطان من الله سبحانه على الأرواح والأجساد". ن.م. ص. 297 و ص. 465؛ المجالس المؤيدية، المئة الثالثة، ص. 122.

ينقلها لغيره، فهو الإمام الذي لو طلب الكوكب لوصل إليه، ونحن نعرف أنّ الأئمة ممثّلين بالنجوم، والكثير من مبادئ الفاطميّة لها علاقة وثيقة بالنجوم وبالكواكب.

لولا القراءة الباطنيّة التأويليّة لما فهمنا عن أيّ نار يتحدّث، أمّا أنْ تكون النار رمز الحقائق الخفيّة، فهذا يفسّر الكثير، ويؤكّد التأويل.

ما غاله يوما ولا أعياه — ما رمقت في الجوّ مُقلتاه

هذا الأشهب لا يغتاله الشّبع، فلا يذهب بقوّته وشدّة طيرانه، فمهما دعا من ناس للدّعوة، لا يكلّ ولا يملّ، بل يعمل جاهدًا لإيصال الدّعوة لأكبر عدد ممكن، لكلّ ما رمقت في الجوّ عيناه. كما فعل تميم مع الحصان، نراه يعيد نفس الترتيب مع الأشهب، إذ يصفه أوّلا وصفا خارجيًّا، ثمّ ينتقل لوصف أفعاله:

بيناه يبغي جائعا قِراه — إذ وقع الحبرج في رؤياه

وحلّه القانص من يسراه — وطار يهوى نحوه يغشاه

انتقل الشّاعر نهائيًّا من وصف الفرس والفارس إلى موضوع منفصل وهو وصف الأشهب وصيده، ونلاحظ هنا شيئا هامًّا، فقد انتهى دور الحصان وكأنّ النقيب أدّى مهمّته المرحليّة وهي إيصال المحمول، للبدء بعمليّة الصيد، وكما يتّضح فإنّ المحمول ما هو إلاّ الشّاعر نفسه، وأطلق على نفسه اسم "القنّاص"، لكنّه في الواقع لم يصطد شيئا بنفسه، بل أطلق الباز الأشهب ليصطاد ووقف يراقب ليتعلّم هو بنفسه، إذًا هذا الشّاعر مرّ بمرحلتيْن عاليتين، آخر المراحل التي يمرّها طالب العلم، فقد نهله أوّلا من النقيب، ثمّ من المعزّ نفسِه، وفي هذا إشارة واضحة لمكانة الشّاعر الدينيّة والاجتماعيّة، فقد كان مُعَدًّا ليحظى بشرف الإمامة بعد والده الإمام المعزّ لدين الله،[1] لذلك شارك في عمليّة الصّيد وهي في التأويل عمليّة الكسر على المخالفين. وقد وقعت عين الأشهب الجائع على طائر مائيّ صغير هو الحُبرج؛ "وأمثال الصيد في الباطن أمثال الناس، صغارهم كصغارهم وكبارهم ككبارهم في الأحوال والأقدار، ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ ((وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيْه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء))، فأخبر أنّ لكلّ إنسان مثلا من الحيوان والعصافير وصغار الطير."[2] نفهم من هذا

[1] راوية بربارة، قراءة مغايرة. ص. 41؛ جبور، الملوك الشعراء. ص. 197: "ويظهر أنّه كان للسياسة والمؤامرات دور في إقصائه عن ولاية العهد التي عُقدت سرّا لأخيه عبد الله؛ الجوذري، سيرة جوذر. ص. 20؛ إبراهيم حسن وطه شرف، المعزّ لدين الله. ص. 14.

[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 222-223.

التأويل أنّ أمثال الصيد أمثال النّاس بقَدَرهم وقيمتهم الاجتماعيّة والدينيّة، والحبرج طائرٌ صغير[1]، طائرٌ مائيّ؛ " ويتلو ذلك ما جاء عن علي صلوات الله عليه، أنّه سئل عن طير الماء فقال: كل طائر يكون في الآجام يبيض في البرّ ويفرّخ فيه فهو من صيد البرّ، وما كان من صيد البرّ يكون في البرّ ويبيض ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر...وتأويل ذلك ما تقدّم القول به من أن البيض والفراخ مثل الولادة في الدّين، فمثل الطائر الذي يبيض ويفرخ في البحر مثل أهل الباطن على ما قدمنا ذكره، ومثل ما يبيض ويفرخ في البرّ مثل أهل الظّاهر"[2] والحبرج يفرّخ في البرّ فهو مثلٌ على أهل الظّاهر، وقد قاربَه الأشهب بوقعةٍ بزّ بها قواه، إذًا اصطاد المعزّ أهل الظّاهر وعلّمهم الباطن، فلم يكتفِ بالحبرج بل تابع الصيد فاصطاد أخا الحبرج وطائرًا مائيّا ثانيا يُدعى البركة وأنثاه معه:

حتـــى إذا قاربـــه عـــلاه	بوقعـــةٍ بـــزّ بهـــا قـــواه
كـما وهـيَ مـن شَـطَنٍ رِشـاه	ثـمّ بـدا وهـو عـلى قفـاه
وسـلّ مـن فـؤاده حشـاه	مخضّـبًا مـن دمِـه ثـراه
يـا شِـقوة الحـبرجُ مـا دهـاه	لم يسـؤ البـازيَ، مـا جنـاه
إذ رجـع الحـبرجُ مـا لاقـاه	ثـمّ رأى مِـن بعـده أخـاه
وبركـــة تتبعـــه أنثـــاه	وكـرّ لا يجـبن عـن هيجـاه
وكـلّ بـازٍ معـه فتـاه	حتـى سـقاها المرَّ مـن جنـاه

لقد وقع الحبرج في يد الباز، صيدًا سهل المنال، فاستلّ الباز فؤاده وخضّب بدمه الثرى، نفهم من هذا أنّه أرداه قتيلا، لكنّه بعد بيتيْن تماما يذكر لنا الشّاعر بأنّ هذا الحبرج رجع ما لاقاه، والفعل رجع هو فعل لازم، لا يتعدّى، إذًا الحبرج في الجملة هو الفاعل، وفي القصيدة شُكّلَ بالضمة، وهذا ظاهريًا لا تفسير له، إذ كيف يموت الحبرج ثمّ يعود للحياة؟ لو كان الفعل رجع متعدّيًّا، لكانت ما بمعنى ليس، ما النافية، أي رجع الباز للحبرج فلم يجده، أمّا كون الفعل لازما، فالحبرج هو الذي رجع وما النافية تقول بأنّه لم يجد الباز، لأنّ الباز كان يبحث عن فريسة جديد، عن متلقٍّ جديد يلقّنه أصول الباطن، فوجد أخا الحبرج.

[1] الحبرج بضم الميم هو طائر الحبارى وأهل مصر يسمّونه الحبرج ومن شأنه أنّه يُصاد ولا يصيد.
[2] ن. م. ص. 224.

التفسير الظّاهر لا يشرح لنا الموت والعودة للحياة، أمّا الباطن فيسهّل الأمر، لأنّ الذّبحَ مثل أخذ الميثاق، أخذ العهد على المؤمن.[1] والموت مثّل الانتقال من مرتبة دينيّة إلى أخرى.

إنّ هذا البازي لم يسؤه ما جنى مِن صيد الحبرج وتعليمه ونقل أمور الباطن له ليستفيد، بل تابع لأخيه ولطيرٍ آخر معه أنثاه، والأنثى رمز المستفيد[2] كما ذكرنا في القصيدة السّابقة، وهذا يشرح لنا ما لم نستطع شرحه في الظاهر، وهو كيف يكون يتحدّث صدر البيت عن فتىً مذكّر، "فتاهُ" والضمير العائد في العجُز في كلمة "سقاها" هو للمؤنّث؟ القراءة الباطنيّة توضّح الأمور فهذا الباز/ المعزّ معه فتاه، أي أنّ كلّ عالِمٍ معه الغلام المستفيد من عِلمه، وهذا الباز يسقي المستفيد - الممثل تأويلا بالأنثى - يسقيه المرّ، فأخذ العلم الباطن ليس سهل المنال، إذًا عدد ضحايا الباز أربع، عدد المستفيدين أربعة، وهم ليسوا مستفيدين فحسب، بل هيّأهم المعزّ ليصبحوا دعاة "والطير أمثال الدعاة، فقال: وأطلقنا له إقامة الدعوة بالدّعاة إليه ((محشورة)) يعني مجمعين على طاعته ((كلٌّ له أوّابٌ))[3] يعني كلّ إليه يدعو وإليه يرجع بعلمه ودعوته"، إذًا ما ورد من تأويل للطيور في كتاب الكشف يفسّر لنا طلاسم القصيدة، فالطيور هم الدعاة،[4] وعودتهم كما عاد ورجع الحبرج تعني عودة الدّعاة إلى المعزّ بعلمهم وبدعوتهم إليه. وما يؤكّد لنا وجوب التأويل، هو علاقة الطيور الأربعة بالمعزّ صائدها، بالنبي إبراهيم الذي شُبّه به المعزّ في نهاية القصيدة، إذ قال الشّاعر :

وكان من كلّ أذى حِماه ذاك المعزّ الماجد الأوّاه

والأوّاه صفةٌ أعطيت للنبي إبراهيم في القرآن ((إنّ إبراهيم لحليمٌ أوّاه منيب))، "وإبراهيم أوّل من كشف له عن علم الباطن حقيقة الكشف، وكان كذلك فيما قبله إنما يدرك بالإشارة والرموز وبدون ما كشف له عنه ومن ذلك قول الله: ((وكذلك نُري إبراهيم ملكوت السموات والأرض

---

[1] النعمان، أساس التأويل. ص. 125. وراجع مقالة لويس عن العهد:

B. Lewis, "Ismaili notes". *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, vol. 12, no. 3/4, Oriental and African Studies Presented to Lionel David Barnett by His Colleagues, Past and Present. (1984), pp. 597-600.

[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1. ص. 148.

[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 148.

[4] النعمان بن حيّون، أساس التأويل. ص. 303: يستشهد بالآية " إنّي أخلق لكم من الطين كهيئة الطير"، ويؤوّلها قائلا: "المستجيب لي منكم ممّن يصلح أن يكون داعيا، والطائر مثل الداعي فإذا صار إلى هيئة نفخت فيه من روح الحياة وهو علم التأييد الذي يلقى إلى الدّعاة: " فيكون طيرًا"، أي أرسله داعيًا.

وليكون من الموقنين))،[1] وقوله: ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى))،[2] فقد مضى في تأويلها فإبراهيم صلى الله عليه وسلّم هو أوّل من أمدّه الله تعالى بالاتّساع في العلم وكشف له عن مكنون سرّ الحكمة وجميع أهل الشّرائع بعده على أتباعه والتأسّي بملّته وهي الملّة الحنيفيّة...".[3]

ولنعد الآن لشرح عدد الطيور الأربعة ولماذا اختاره الشّاعر على هذا النحو فقد ذُكر في سورة التوبة ((إنّ عدّة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم))[4] فالأربعة الحرم أمثال الأربعة الذين هم أفضل الاثني عشر ومثلهم قوله تعالى لإبراهيم: ((وإذ قال إبراهيم: رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن))،[5] سأل الله أن يريه أي يبصره ويؤيده ويهديه إلى حياة المؤمنين بالدعوة وأن يمدّه بالمعونة والمزيد في ذلك قال: ((أولم تؤمن)) أي أوَلم تكن علمت لما دعيت إلى الإيمان وربيت في دعوته بالعلم والحكمة، ما قد أفدت منه ما تدعو به ((قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي)) أي ليسكن بتأييدك إياي، ((قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك)) أي ادع أربعة وأقمهم حدودًا ((واجعل على كل جبل منهن جزءا)) أي واجعل بكل جزيرة منهم ومن الثمانية الذين دعوهم رجلا، ((ثم ادعهن يأتينك سعيًا)).[6]

إذًا الطيور الأربعة التي اصطادها المعزّ هم دعاة أربعة دعاهم للارتقاء لحدود النقباء، ويسمّيهم النعمان في كتابه أساس التأويل بمأذونين فيقول: "((قال فخذ أربعة من الطير))، يعني اعمد إلى أربعة من المأذونين بالمفاتحة ((فصرهن إليك)) وبلغهم حدود النقباء، وتولّهم بنفسك بالمفاتحة والتربية، فإذا فعلتَ ذلك بهم وأكملتَ أمرهم فأمر كل واحد منهم أن يستخلص لنفسه كما استخلصتهم من رجلين، ويلي أمرهما بعد أن ترفعهم إلى حدود النقباء، فيكونوا اثني عشر نظير شهور السنة، أربعة منهم حرم ((ذلك الدين القيم)) الذي جرت عليه سنّة الله وأوليائه".[7]

بعد ربط أبيات القصيدة مع هذه التأويلات من مصادر مختلفة نفهم كيف أصبح الشّاعر من قتلى الباز، من قتلى المعزّ:

فأضحت الأربع من قتلاه	فلحمُنا الغريض من صرعاه

---

[1] سورة الأنعام:75

[2] سورة البقرة: 260

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1 ص.149.

[4] سورة التوبة: 36

[5] سورة البقرة: 260

[6] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1. ص. 114-115.

[7] النعمان، أساس التأويل. ص. 127.

وكـــلّ خـــير عنـــدنا نؤتـــاه	فـبعض مـا عـاد بـه مسـعاه
أعطـى البـزاة اللــه مـن معنـاه	مـــا لم يحـــز صـــقرٌ ولا رآه
يـــوم البـــزاة كلّـــه أســـاة	أنـا ابـن مـن زينـت بـه عُـلاه

يوازي تميم نفسه بالضحايا الأربع، فلحمه الغـريض الطـري مـن صرعـى المعـزّ، وكـل خـيرٍ حـلّ بالشّاعر هو من خير المعزّ لدين اللـه، إذًا يصرّح تميم بأنّه وصل أعلى المراتب في طلب الدعوة وتعلّم الباطن.

يكفينا البيت القائل بأنّ اللـه أعطـى البـزاة مـن معنـاه، لنعـرف أنّـه لا بـدّ مـن التأويـل، وأنّ القصيدة لها باطنها الخفي كما لها ظاهرها، ويوم البزاة هو يوم يُقتدى به، يـوم مشـهود علينـا أن نتعلّم منه ونسير بحسبه.

في نهاية القصيدة نجد أنّ الأشهب ما هو إلاّ الخليفةَ المعـزّ لـدين اللــه، وقـد وصـفه الشّـاعر بالأوّاه وهي صفة ذُكرت للنبي إبراهيم ((إنّ إبـراهيم لحلـيم أوّاه منيـب))، إذًا يشـبّه الشّـاعر المعزّ بإبراهيم، وقد آمن به الفاطميّون ليس كثالث الناطقين بعد آدم ونوح فحسب، فقد أورد النعمان تأويل الآية ((ملّة أبيكم إبراهيم)): "من آمن منهم، اتّصل به، ومـن كفـر انقطـع عنـه، وخرج عن نسبه، فنسبه اللـه بالإخوة إلى من آمن منهم كما قال سـبحانه وتعـالى".[1] والمشـترك بين المعزّ والنبي إبراهيم هو الإمامة؛ ((إنّي جاعلك للناس إمامًا)).[2]

هكذا رأينا مدى تفكّك التفسير الظّاهري، وعدم ترابط المعـاني، والعديـد مـن التسـاؤلات التـي تثيرها القراءة الظّاهريّة، دون أن نجد لهـا حـلاّ إلاّ في القـراءة الباطنيّـة المتأنيّـة، التـي لا تحـلّ طلاسم القصيدة فحسب، بل تربط بين الأبيات المفكّكة السـبك والمعنـى، وتجعـل بـين مقدّمـة وصف الفرس، ووصف الأشهب، ووصف الصيد، علاقة وثيقة بمدح المعـزّ لـدين اللــه في نهايـة القصيدة.

---

[1] ن. م. ص. 96.

[2] ن. م.ص. 114.

2.2.3. إيجاز واستنتاج

لكلّ قصيدةٍ قولٌ تريد إيصاله حتى لو تعدّدت موضوعاتها وطروحاتها، لذلك لا يمكن تأطير القصيدة وحصرها بموضوعٍ تعريفها (الموضوع الذي عُرّفت به من قِبل النسّاخ)؛ ومناهج البحث التي استثنت أبياتًا عديدة واعتبرتها مجرّد مدخل وتمهيد، تنازلت بذلك عن فهمٍ حقيقيّ لطرح القصيدة، متخليةً عن القرائن التي تربط المعاني المتفرّقة وتلمّ شملها في القصيدة الواحدة. والقصيدة التي أمامنا هي أحسن مثالٍ لتقصير مناهج البحث القديمة في سبر أغوار القصائد، فهل نعتبر الثيما الرئيسة المطروحة هي الطرديات، على اعتبار احتلالها كمًّا مساحيًا كبيرًا من حيّز القصيدة، أم نعتبر مدح الشّاعر للمعزّ هو الثيما الرئيسة؟ إذا كان كذلك فهل كان على القرّاء أن يذهبوا مع الشاعر بعيدًا في وصف فرسه وفي رحلة الصيد، ليصلوا بيتَ القصيد، أبيات المدح؟

ونحن كقرّاء نتساءل: لماذا اختار تميم أن يصف فرسه وأن يفخر بفروسيّته قبل أن يدخل في المدح؟ هل لا يستحق الإمام والد الشاعر قصيدة مدحٍ خاصّة به؟أم إنّ تميمًا أراد لطرديّته أن تصبح مهمّةً فرصّعها ببعض أبيات المدح إعلاءً لشأنها وإقرارًا منه واعترافًا بسلطة الإمام؟ هل هناك علاقة موضوعيّة بين أقسام القصيدة المختلفة،أم إنّه يمكننا قراءة كلّ قسمٍ على حدة، وحسن التّخلّص الذكي لدى الشاعر هو الفاصل بين المعاني المختلفة؟ إذا كان الأمر كذلك فالقصيدة مبتذلة، تسوّق نفسها عن طريق خروجها من مكان الصيد ودخولها القصر الفاطمي. وربّما بهذه المعاني المادحة يتابع الشاعر فخره بنفسه، فهو من أهل القصر الإماميّ، والصيد والقنص متعة مارسها الأغنياء، خاصّة العزيز في فترة حكمه وقد أعدّوا له كتابًا خاصًّا للاعتناء بحيوانته التي كان يصيدها ويروّضها في فناء قصره؛ كتاب "البازيار".

القراءة الظاهرية العادية للقصيدة تطرح موضوعات عدّة في القصيدة؛ بدءً من وصف الفرس، إلى وصف رحلة الصيد، وعمليّة الصيد والحيوانات، وصولا لمدح المعزّ، لكنّها تترك الأبيات مشتّتة دون ترابط بينها، أمّا القراءة الباطنيّة فتربط القرائن بعضها ببعض، لنجد تميمًا في قصيدته هذه يتابع وصف سيرته الذاتيّة، ويشرح لنا المراحل المتقدّمة التي قطعها في سيرورة طلب الباطن، تلك المراحل التي أوصلته مرتبة دينيّة أعلى، إعدادًا له لتولّي شؤون الإمامة كما توقّع بحسب النصّ الفاطمي، ولكونه الابن البِكر للمعزّ، إلاّ أنّ الأقدار شاءت حرمانه هذا الحقّ، وها هي القصيدة الفاطميّة تنفرد بعرض سيرة الشّاعر الذاتيّة بطريقة رمزيّة مبطّنة، لأنّ تميمًا لا يعرض إلا الجزء الديني الباطني، الإمامي من سيرته، ذلك لأنّ المتلقّي العادي، لا شأن له في النصّ الفاطمي والعلاقات الأسريّة السياسيّة، وبثّ الشكوى

وعرض قضيّة الشاعر الخاصّة، إنّما هي لمتلقٍّ خاصٍّ، عارف بالأمر، وبالتدرّج في البيت الفاطمي الحاكم، لذلك نجده في النهاية يوجّه مدحه للمعزّ صاحب الحقّ في النصّ على الإمام الذي يخلفه، وذلك لتذكيره بجدارة هذا الشاعر بالمنصب.

من جهة ثانية يتّكئ تميم على مخزون الذاكرة الجماعية فيما يتعلّق بالخيل ووصفه، لكنّه يُبرز تجديدًا في الأسلوب والمبنى والصور؛ فنجد عجز بيتٍ يرتبط معناه بصدر البيت الذي يليه، وتترابط سلسلة من هذا النوع من الأبيات، لتكون مزدوجة القراءة من ناحية المبنى، فنقرأ صدر البيت وعجزه لإعطاء معنى، وعندما نقرأ عجز نفس البيت مع صدر البيت الذي يليه، يختلف المعنى ومدلولاته، هذا التلاعب في المبنى يضيف للنصّ تمازجًا بين الأسلوب والمبنى والمعنى. وأظنّه ظاهرة جديدة في الشّعر في ذلك العصر، وخروجا عن النمط التقليدي الشّائع في معمار القصيدة النمطيّة.

2.3. القصيدة الثالثة - قصائد ابن هانئ الأندلسي بين مدحٍ بلاطيّ ومدحٍ عقائديّ

لقد اعتبر بعض الباحثين ابن هانئ الأندلسيّ، الملقّب بمتنبي المغرب[1] أوّل شاعر إسماعيلي مشهور وأجودهم.[2] هناك من الباحثين من شكّك في اعتناقه وانتسابه للمذهب الفاطمي، وهناك من قال بتشيّعِه وهو ما زال في الأندلس (الدولة الأمويّة)، مما كان سببًا في هربه ولجوئه إلى المغرب،[3] فقد ولد في إشبيلية 320 هـ قصد المغرب هاربًا، وهناك أخذ يمدح الأميرين الأخوين ابني حمدون الأندلسي الأزديين، ثمّ اتصل بالخليفة المعزّ سنة 344 هـ وعمره 24 سنة، وبقي في صحبته ما يقرب من ثمانية عشر عاما.

يمكننا اعتبار ابن هانئ الشاعر المدّاح، فقد نظم ثلاثًا وستين قصيدة بمجموع 4170 بيتا منها في المدح خمس وخمسون قصيدة، 3725 بيتا، وواحدة وعشرون قصيدة في مدح المعزّ لدين الله بمجموع 1785 بيتًا،[4] لذلك يمكننا أن نقارن بين مدائحه البلاطيّة ومدائح تميم، باعتبارهما عاشا معًا في المغرب، مدحا الأئمة، انتسبا للعقيدة الفاطميّة وعرفا خباياها وباطنها، كلٌّ مِن موقعِه؛ فتميم لكونِه أحد أفراد العائلة الإماميّة، وابن هانئ كمستجيب دخل

---

[1] نوفل، تاريخ المعارضات. ص. 76. أورد قصيدة معارضة بين المتنبي وابن هانئ.
محمد، كرو. ابن هانئ الأندلسي متنبي المغرب. (طرابلس: الدار العربيّة للكتاب، 1984). ص. 19-27 نبذة عن حياته.

[2] منير ناجي، ابن هانئ درس ونقد. ص. 35-181، يعتبره أوّل شاعر إسماعيلي معروف من حيث الأسبقيّة في التاريخ، وأفضل شاعر عندهم من حيث الجودة

[3] ابن هانئ الأندلسي، الديوان. (ت. محمد اليعلاوي، ط.1 دار الغرب: 1994) مقدّمة الديوان ص.12.

[4] محمد كرو، ابن هانئ الأندلسي. ص. 28-29. يعرض جدولا إحصائيًا لقصائد الديوان.

الدعوة الفاطميّة. والسّؤال الذي يُطرح: هل اقتصرت القصائد التي اختلف ظاهرها عن باطنها على تميم وحده كوْنه كان مُعَدًّا للإمامة، أم أنّنا نستطيع أنْ نجد قصيدة عند غيره من الشّعراء كُتبَت لاثنين من المتلقّين؛ لمتلقٍّ عادي ولمتلقٍّ عارف بأمور الباطن؟

إنّ وجود مثل هذه القصيدة يرسّخ أساس هذا البحث، ويؤسّس لنظريّة جديدة في تناوُل الشّعر الفاطمي.

ستتناول الدّراسة قصيدة لابن هانئ الأندلسيّ يؤكّد تأويلها النظريّة التي يطرحها ويناقشها هذا الفصل؛ قراءتان مختلفتان: ظاهريّة وباطنيّة. وهي قصيدة مدح للخليفة المعزّ لدين الله[1] تناولها كلٌّ من اليعلاوي في تحقيقه للديوان، وزاهد علي الباحث الإسماعيلي. حاول اليعلاوي في تحقيقه أن يشرح الأبيات شرحًا عاديًّا، وأن يضيف من مخطوط مَغربيّ في حوزته ما سقط مِن النُّسخ التي اعتمدها زاهد علي في التحقيق،[2] واتّكأ في شرح بعض المصطلحات الفاطميّة على نسخة زاهد علي "تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ"، لكنّ الكثير من الغوامض لم يسبرها تحقيقه،[3] والأهمّ من ذلك أنّ نسخة زاهد علي عندما تناولت الأبيات التي يمكن تأويلها، لم تتعامل إلاّ مع تأويل المصطلحات الفاطميّة الواضحة للعيان والمميِّزة للعقيدة الفاطميّة؛ مثل: ضرورة وجود الإمام، النّصّ الفاطمي، أوصاف الإمام، نور الأئمة، التوحيد، الولاية...[4] بينما لم يتطرّق كلاهما لقضيّة المَثَل والممثول، وهي القضيّة التي سيعالجها تأويل هذه القصيدة كنموذج يُثبت اتّساع نظريّة التأويل الشّعري بين المَثَل العادي والممثول العقائدي الديني.

لن يتطرّق البحث لتفسير الأبيات ظاهريًّا، إلاّ عند الضرورة، لأنّ شرح اليعلاوي وزاهد علي قد وفى بالمطلوب، أمّا ما دعانا للأخذ بإمكانيّة التأويل فهو، من جهة، ما يسمّيه زاهد علي في هوامشه "الغريب"؛ أي الكلمات والأبيات الغريبة التي يحاول تفسير غريبها وشرحها لكنّه يبقى في مستوى القراءة الظّاهريّة فيفسّر كل معاني الكلمات ويستشهد بأبيات شِعر لشعراء آخرين، ثمّ يحاول أن يستنتج المعنى المقصود،[5] ويذكر أنّه استعان في الكثير من الأحيان بتفسير الشيخ الفاضل خاصّة في شرح "المعزيّات"، فأخذ منه ما أعجبه وما كان قد خفي عليه.

---

[1] ابن هانئ الأندلسي، الديوان. (تحقيق اليعلاوي)، ص.42. الملحق رقم 12.
[2] ن. م. المقدّمة ص.8.
[3] ن. م. المقدّمة ص.9 " فالغوامض في هذا الشّعر تبقى كثيرة، ومقاصد الشّاعر تظلّ مبهمة في عدد وافر من الأبيات، فنُضطر كما فعل الشيخ الفاضل أو زاهد علي إلى التأويل والافتراض والتساؤل".
[4] زاهد علي، تبيين المعاني في ديوان ابن هانئ. ص. 54-56.
[5] ن. م. المقدّمة.

من جهة ثانية، نمطيّة القصيدة تثير لدينا تساؤلا، فهل يمكننا بقراءة عاديّة أن نعتبر النسيب الذي يبدأ فيه الشّاعر القصيدة تقليدًا نموذجيّا للشعر المشرقي الكلاسيكي القديم، إذ أنّه يكرّره مثلا عندما يمدح جعفر بن علي الأندلسي،[1] وغيره،[2] أم إنّ بعض الأمور الغريبة في النسيب وما بعده تأخذنا لإمكانيّة تأويل القصيدة؛ كَذِكرِ الشّاعر لقبيلة طيء وجبل "أجأ" الذي اعتبره الشّاعر هو الحصان بعينِه، فكيف يجوز أن يكون الجبل، أو الرجل الذي سُمّي الجبل باسمه حصانا؟ وما علاقة هذا الاسم القديم بالقصيدة أوّلا، وبالحصان ثانيًا؟ ولماذا ذكر وِردَ الماء وأهميّة الدفاع عنه، وأنّه هو الذي سيدافع عن وِرد الماء مِن أهل الوِرد، أهل المحبوبة، وأنّ الضرغام الذي يشرب من هذا الماء ليس كالذئب الذي يلغ منه؟! ثمّ حديثه عن ابن الورقاء وليس عن الورقاء كما تحدّث أغلب الشّعراء، وظهور الصقر فجأة، والأهمّ من ذلك هو الغريب الذي حصَلَ في الحدَث الشّعريّ الموصوف؛ إذ أنّ الطائر الصغير/الفرخ أصدر صوتًا ليسمعه الصقر، فيستدلّ على مكانه ويأتي لقتله. عدا عن ذِكر ريش الفرخ والذي هو بمثابة الشّعر وله تأويله أيضا، (علم الباطن)، كما أسلفنا الذِّكر في القصيدة السابقة.

تختلف هذه القصيدة عن سابقتيْها بأنّها تعتمد الحدث التاريخيّ، وهو نهب حلب مِن قِبل الروم والبيزنطيين واحتلالها سنة 351هـ/ 962م، ومن هذا الواقع ينطلق ابن هانئ ليوصل لنا معتقداته وإيمانه وبواطن علمه، بينما القصائد السّابقة كانت إمّا نسجًا من الخيال، وإمّا محاكاةً ظاهريّة لمبنى القصائد الكلاسيكيّة العاديّة. واعتماد الحدث التاريخي، يضفي على القصيدة بُعدًا واقعيًّا يجعلنا في البداية نستبعد إمكانيّة التأويل. لكننا بعد القراءة المتأنيّة، نتساءل عن المفردات والتعابير الغريبة، الواقعة في غير محلّها، وعن العلاقة بين الأقسام المتفرّقة في القصيدة؛ النسيب، الورقاء، المدح الغيري للمعزّ، الحدَث التاريخيّ، المدح الذّاتي لشِعْرِه والتمنّي:

أقول دمًى وهي الحسان الرّعابيب	ومن دون أستار القِباب محاريب
نــوًى أبعــدَتْ طائيّــةً ومزارهــا	ألا كــلُّ طــائيٍّ إلى القلــب محبــوب
سلوا طيّئ الأجبال أين خيامُها	ومــا أجــأٌ إلاّ حصــانٌ ويعبــوبُ
همُ جنبوا ذا القلبَ طوع قيادهم	وقد يشهدُ الطِّرفَ الوغى وهو
وهم جاوزوا طَلْحَ الشّواجن والغضا	تخبُّ بهم جُرْدُ اللقاء السّراحيب

[1] ابن هانئ، الديوان. ص. 48.
[2] ن. م. ص. 54، ص. 66.

قِبــابٌ وأحبــابٌ وجُلْهمــةُ العِــدى وخيــلٌ عِــرابٌ فــوقهنّ أعاريــبُ

إذا لم أذدْ عــن ذلــك المــاءِ وِرْدَهــم وإنْ حــنَّ وُرّادٌ كــما حنّــتِ النّيــبُ

فـلا حملَـتْ بـيضَ السّـيوفِ قـوائمٌ ولا صـحِبَتْ سُـمْرُ الرّمـاحِ أنابيـبُ

وهــل يــرِدُ الغــيرانُ مــاءً وَرَدْتُــهُ إذا شربَ الضرغــام لم يلَــغِ الــذيبُ

ومـا تفتـأ الحسـناءُ تُهـدي خيالَهـا ومِــن دونهـا إسـآدُ خَمـسٍ وتأويـبُ

هذا هو مطلع القصيدة الذي يبدو للوهلةِ الأولى مجرّد مطلعٍ نسيبيّ، لكنّ التأويل يلحّ دون أنْ نُقحمَهُ ودون أنْ نُحمّل القصيدة أكثر ممّا تحتمل، فالقِباب تأخذنا مباشرة نحو المثل والممثول، والمرأة في التأويل مَثَلٌ للمستفيد، ومعنى كلمة " الدّمى"؛ الصورة، وقد ورد في لسان العرب[1] أنّه يقال للمرأة الدمى، يُكنى عن المرأة بها.

وقد شرح زاهد علي الدمى على أنّها الصّور، والمحاريب على أنّها الشّجعان، وقد ذهب اليعلاوي مذهبه، أمّا الشّيخ الفاضل فقد اعتمد أنّ المحراب هي الغرفة في القصر، وزاهد علي يعترض على هذا التفسير[2] قائلا: "فليس لأحد ها هنا أن يقول أن المحاريب جمع محراب بمعنى الغرفة أو القصر أو صدر البيت، كما جاء في قول الأعشى مع الدّمية حيث قال:

كدُميّــةِ صُــوّرَ محرابُهــا بمــذهبٍ ذي مرمــرٍ مــائرٍ

وسآخذ برأي الشيخ الفاضل لأفسّر البيت باطنيّا، فالدمى هي الصور، والحسان الرعابيب رمز النّساء، والشّاعر يقول شيئا ويقصد آخرَ (أقول دمًى وهي الحسان الرعابيب)، فهو يقول عمّا يراه مجرّد صورة، لكنّه يُدرك بأنّ هذه الصّورة ممثولة للمرأة الجميلة، للمستفيد من العلم بحسب التأويل، وقد ذكر المؤيّد في مجالسه: "معلوم أنّ الإنسان بحظ نفسه التي هي أثر من آثار النفس الكليّة، يستخرج العيون ويقيم الدواليب والنواعير.... وسوى هذا فإنّه يصوّر ويمثّل التماثيل التي تشبه الإنسان وتشبه أجناس النبات والحيوان وربما زادت عليها بحسنها وبهجتها"،[3] وما يؤكّد التأويل هو عجز البيت، فهذه الدمى/المرأة/ المستفيد، تتستّر تحت القباب (ومن دون أستار القباب محاريب)، إنّها التقيّة والستر الذي اتّبعه كلّ مفيد ومستفيد في عمليّة طلب الدعوة؛ "قال بعض الأئمة الصّادقين: التّقيّة ديني ودين آبائي، ولا دين لمن لا تقية له، فاعرفوا

[1] ابن منظور، لسان العرب. مادّة "دمية".
[2] زاهدعلي، تبيين المعاني. ص. 43.
[3] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الأولى. ص. 177.

أيّها المؤمنون مواقع الرموز، وقد كشف لكم خبايا الكنوز..".[1] نستنتج أنّ الدمى رمز والقباب كذلك، أمّا بالنسبة للمحراب فقد حلّله زاهد علي على أنّه الشّجعان، لكن مع تأويلنا الباطنيّ للرموز في المطلع، فإنّ المحراب يحمل المعنى الديني إذ يقول المؤيّد في مجلسه الحادي والأربعين من المائة الأولى: "جعلكم الله ممّن هدي في دينه إلى الصّواب، ولم يصرف وجهه عن قبلته والمحراب".[2]

قد ذكر الأزهريّ في "لسان العرب": "سُمّي المحراب محرابا لانفراد الإمام فيه وبُعدِهِ عن الناس".[3] أمّا القباب فيقول عنها جعفر بن منصور اليمن في كتاب "الكشف": "ومن ذلك قول الصادق صلوات الله عليه كأنّي أنظر على الآية هي ((الله نور السموات))، وقد أظهرت آياته عشر قباب من نور، وهم مقبلون يريدون الشرق، وحولهم ألف قبّة من نور، حتى يردوا إلى المشهد الأكبر وقد أحاطت به الخلائق، وكأن به يخطب على عالمه، فقام إليه رجل فقال: زدنا يرحمك الله. قال: أمّا العشر القباب، فمنها سبعة نطقاء[4] وامّا الثلاث فهم الكالي (رتبة من مراتب الدعاة عرفت في دور الستر الأوّل وهو داعي الدعاة) والريب والباب، فهم العشر قباب، فمن عرفهم فقد عرف الله، ومن جحدهم فقد جحد الله، وإنّما أراد بالقباب أنّهم سترة لعلم الله المكنون، فأشار لهم بهذه التسمية".[5]

بعد أن كشفْنا تأويل الكلمات؛ "الحسان، الدمى، المحاريب والقباب"، يمكننا أن نقرأ البيت قراءة صحيحة، قراءة باطنيّة تؤدّي المعنى المقصود، فالشّاعر يقول عن الصور التي يراها "دمى، لكنّه يقصد بها المستفيد الباحث عن العلم الباطن، الشّاعر يلمّح لنا، بأنّه يقول قولا ظاهريًّا، لكنّه يقصد الباطن الذي لا يفهمه إلا المستجيب/ المستفيد/ طالب العلم الباطن، وليؤكّد قوله، يقول بأنّه من لم يرَ القباب/النطقاء/الأنبياء، باستطاعته أن يرى الائمة بدلا منهم، وهذا قول مأثور عن الإمام علي زين العابدين تقول به الإسماعيليّة: "من عرف إمامه، فقد عرف ربّه"،[6] ومن يرد العلم الباطن والاستفادة، عليه الاستفادة من الإمام. "ليعرف بالمعنى

---

[1] ن. م. ص. 203

[2] ن. م. ص. 204.

[3] ابن منظور، لسان العرب. مادّة "حرب".

[4] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. (بيروت: دار الأندلس، 1984)، هامش رقم 2. ص. 27: "سبعة نطقاء: أدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، والمهدي المنتظر، وفي بعض الكتب الإسماعيليّة أنّ الناطق السابق هو محمد بن إسماعيل بن جعفر".

[5] ن.م. ص. 27.

[6] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص.7

الباطني المستور، وليقيم التوازن بين الظاهر والباطن، أي العبادة العمليّة والعبادة العلميّة، ولمّا كانت النبوّة وقتيّة وزائلة، فقد شاءت إرادة المبدع، أن تحلّ الإمامة محلّها، وتتمّمها وتكون خالدة منذ الأبد وإلى الأبد كدين وجدت للبشرية، وهي موجودة وستوجد دائمًا مرآة صادقة لذات الله، لأنّ الصورة الإماميّة هي مثال عن الصورة الإلهيّة، والإمام بنظر الحكمة الإلهيّة الإسماعيليّة ليس الله نفسه، ولكنّه لا ينفصل عنه، كما وأنّ النور الذي يشع عن المصباح ليس المصباح نفسه، ولكن إذا لم نتبيّن النور فكيف نعلم ما هو المصباح، وهل هو موجود بالفعل وأين هو؟"[1] إنّ البيت الأوّل هو تلميح من الشّاعر، يدعونا للتأويل، فهو يخبرنا عن الدمى/الصور ويقصد الحسان/المرأة/المستفيد، يخبرنا عن الظاهر ويقصد الباطن، ويقول بأنّه على المستجيب أن يبحث عن إمام الزمان لينهل منه العلم الباطن، لأنّ وراء علم الأنبياء/النطقاء/القباب، يقف الآن الأئمة حافظو العلم الباطن، وناقلو أسراره. ومن يقرأ القصيدة ظاهريًّا فقط، يخسر فهم كلّ الباطن الذي قصده الشاعر ابن هانئ الأندلسي.

والبيت الثاني يدعم تفسيرنا، فالنوى بمعنى النيّة، ونيّة الطائيّة/المرأة/ المستفيد أن تنهل الباطن، لذلك هي أبعدت في مزارها، أي قطعت شوطًا طويلا من مراحل طلب العلم، وكلّ إنسانٍ طائيٍّ/مستجيبٍ محبوبٌ.

البيت الثالث يعتبره زاهد علي بيتا غريبًا، فيتحدّث عن سكرة الحبّ وعن صحوة الشّاعر الباحث عن محبوبته في جبل أجأ، وقد عرف أنّه لا جدوى من البحث لأنّ الجبل محاصر بالرّجال الشجعان.

لم أجد في هذا البيت لا حديثًا عن سكرة الشّاعر ولا عن صحوتهِ، بل يقول ابن هانئ، "سلوا طيّئ الأجبال أين خيامها" وأظنّه يريد أن يسأل إلى أيّ مرحلةٍ مِن مراحل العلم وصل هذا المستفيد الممثَّل بالمرأة، وعجُز البيت يؤكّد ذلك "وما أجأ إلاّ حصانٌ ويعبوب"؛ يذكر زاهد علي في هامش شرحه لهذا البيت، قصّة أجأ الذي أحبّ سلمى فأخذها من زوجها وذهبت معهما العوجاء وعندما لحقهم الزوج صُلِب كلّ منهم على جبلٍ سُمّيَ باسمِه، ما يهمّنا من هذه القصّة، أنّ أجأ هو جبلٌ سُمّيَ على اسم الرجل، والجبل في التأويل مَثَلٌ للعِلم؛ "وإقامة الدليل على الجبل الذي هو العلم... ((فلمّا تجلّى ربّه للجبل)) يعني العلم الذي كان عليه اعتماده"[2] والرجل مَثَلٌ للمفيد، معطي العلم، وهذا الرجل هو حصانٌ ويعبوب، أي أنّه بحسب التأويل هو النقيب الذي يعرف الباطن وينقله لغيره. وأظنّ البيت أصبح واضحا لا غريب فيه بعد فكّ

---

[1] ن.م. ص. 7.

[2] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الثالثة. ص. 186.

رموزه؛ فالشّاعر يقول سلوا طيّء الأجبال أين خيامها، بمعنى اسألوا مَـن ينهـل بكـرمٍ طـائيّ مِـن العلم، إلى أيّ مرحلة وصلَ؟ وهذا الجبل الذي أذكره في قصيدتي ما هو إلاّ العلـم الـذي يعطيـه المفيد أو النقيب للمستجيب.

يبدأ الشاعرُ البيتيْن الرابع والخامس بضمير الغائب للجماعـة (هـمُ)؛ (هـم جنبـوا ذا القلـبَ طـوع قيادهم) ونسأل لمن يعود الضمير "هم"، أيعود لأجأ والحصان واليعبوب معًا كجماعةٍ، أم تُرى يعود الضمير للدّمى؟ لو كان المقصود "الدمى" لعاملها إمّا معاملة جمع المؤنّث (هنّ) أو على أقلّ اعتبار كما اعتبرها الشّاعر في البيت الأوّل (مفرَدة/هي)، لأنّه في البيت السّابق يتساءل: "أين خيامهـا؟" إذًا الضمير لا يعود للمرأة فقط، بل للمرأة والأجأ والحصان، وتأويلاً للمسـتفيد والمفيـد والنقيـب. ومـا يقوله الشّاعر في المعنى الباطن، بأنّهم، الفاطميين، جنبوا قلبـه، فهـو مجنـوب، والجَنَـب مـا تقـوده لتراوح بينه وبين ما ركبته، فإذا أتعبتَ راحلتك، تحوّلتَ عنها إلى الجنيبة لتريح تلك.[1] فقلب الشّـاعر طوع قياد الفاطميين، يُعلن الولاء الدّينيّ لهم، ويذيّل البيت بحِكمة (وقـد يشـهد الطِّـرف الـوغى وهو مجنوب) مفادها؛ بأنّه في الكثير من الحالات يشهدُ الحصان الكـريم سـاحة الـوغى، مرافِقـا، مجنوبًا دون أن يشاركَ مشاركة فعليّة. فالشّاعر لم يشارك عمليًا في التّعليم، لم يكـن مـن المفيـدين إلاّ أنّه مشاركٌ للفاطميين في معركتهم ضدّ العباسيين وضـدّ الأمـويين كخلافـةٍ وكعقيـدةٍ. والأبيـات التّالية تدعم هذا التّأويل؛ (هم جاوزوا طلح الشّواجن والغضا) جاوزوا المراحل الصّعبة؛ (فـالطّلح؛ شجر ذو أشواك، والغضا شجر خشبه من أصلب الخشب لذلك يشتعل جمـره طـويلا ولا ينطفـئ بسرعة)؛ جاوزوا أصعب المراحل الشائكة الملتفّة، وتعلّمـوا الحقـائق الخفيّـة الممثّلـة بنـار الغضـا، فالغضا بين ظاهر الشجر/العلم الظّاهر، ونار خشبه/ العلم الباطن، فالنـار رمـز للحقـائق الخفيّـة التي نهلوها وقطعوا بذلك شوطا آخر مـن مراحـل أخـذ البـاطن، قطعوهـا عـلى ظهـور جيـادهم الأصيلة، الجُرُد قصـيرة الشَّـعر، والشَّـعر مَثَـلٌ للظـاهر[2] وحلـق الـرأس مَثَـلٌ لكشـف البـاطن،[3] أي بواسطة نقبائهم الإثني عشر المنتشرين في كلّ بقاع وجزر الأرض، الذين يكشفون البـاطن للنـاس، فالحصان مَثَلٌ للنقيب وهو حامل أي معطي العلم للمحمول، للمستفيد. ويتابع المعنى في البيـت التالي (قبابٌ وأحبابٌ وجلهمة العدى)؛ فكلّ الأحبـاب/ كـلّ الفـاطميين حـاملي الـدّعوة، يسـيرون تحت القباب/خلف الأئمـة، تـابعي التّقيّـة، متسـترين خوفًـا مـن الأعـداء، لأنّهـم وصـلوا جُلهمـة العِدى، وصـلوا أطـراف وديـان العـدو، وهـذه الخيـل التـي وصـلتْ، عِـرابٌ هـي؛ أي سـالمة مـن

---

[1] ابن منظور، لسان العرب. مادّة جنب.

[2] النعمان، تأويل الدعائم.ج.1. ص. 153-154.

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 274.

الهجنة، أصيلةٌ، مَثَلٌ للفاطميين حاملي باطن القرآن من وصيّهم عليّ بن أبي طالب، ولا أحد يستطيع أنْ يُشكّك لا في نسبهم ولا في دعوتهم ولا في عروبتهم ولا في الذين اتّبعوهم، إذ يقول في البيت "خيلٌ عِرابٌ فوقهنّ أعاريبُ" والخيل مثَلٌ للنقباء، الحامل والمحمول، المفيد والمستفيد، لكن زاهد علي يذهب نحو شرحٍ ظاهريّ آخر، إذ يعتبر الأعاريب أهل المحبوبة الذين يستعدّون لمجابهة وقتل كلّ مَن يقترب من ابنتهم، لكنّه غير متأكّد من هذا المعنى فيستدرك قائلا: "يمكن أنْ يكون المراد بالأعراب قوم عاشق آخر يحارب الشّاعر للوصول إلى عشيقته وهو الذي سمّاه (الغيران) في الأبيات التالية"[1]. أجد هذيْن الشّرحيْن ضعيفيْن، لأنّ ترابط الأبيات يصبح غير واضِحٍ، فهو يريد الذّود عن وِرد الحبيبة، أيريد الشّاعر الذّودَ عن وِردِ الحبيبة من أهلها، أهل الوِرد؟؟ ويريد أن يحاربهم بالسّيوف وبالرّماح؟ إنّ القراءة التأويليّة تحلّ غوامض الشّرح الظّاهر وتأخذنا نحو شرح مقنِع؛ فالماء في التأويل هو العلم الباطن،[2] والشّاعر يريد أن يذود عن هذا العلم، وسيحارب مِن أجله، ومن أجل الحفاظ عليه ونشرِهِ. نجد أنّ الماء/العلم الباطن، يربط المعاني الباطنيّة ببعض ليُكمل أحدها الآخر، المرأة والخيل والماء/ المستفيد والنقيب والعلم، وعلاقة الشّاعر بهم جميعًا، فهو بشِعره يدافع عن العقيدة الفاطميّة وعن الفاطميين، ويتساءل:

وهل يرِد الغيرانُ ماءً ورَدْتُهُ؟	إذا شرب الضرغامُ لم يلَغِ الذيبُ!

والمقصود بهذا أنّه لا شاعرَ مهما غار منّي، أو مهما غار على العقيدة الفاطميّة يستطيع الدّفاع عنها كدفاعي بقوّة شِعري وتأثيرِهِ، وقد ذكّر ابن هانئ في قصائده أولئك الشّعراء الذين نافسوه لكونه شاعر البلاط الفاطميّ،[3] وقد أورد أبياتًا بنفس المعنى في نهاية القصيدة نفسها:[4]

أراني إذا ما قلتُ بيتًا تنكّرتْ	وجوهٌ كما غشّى الصحائف تتريبُ
أفي كلّ عصرٍ قلتُ فيه قصيدةً	عليّ لأهل الجهل لوم وتثريب؟

[1] زاهد علي، تبيين المعاني. هامش ص. 46.
[2] النعمان، تأويل الدعائم.ج.2-3. ص.257.
[3] ابن هانئ، الديوان. ص.263.

أرى شعراء المُلك تنحت جانبي	وتنبو عن الليثِ المِخاضُ الأوارِكُ
تخُبُّ إلى ميدان سبقي بطاؤها	وتلك الظنون الكاذبات الأوافك
رأتني حِماما فاقشعرّت جلودها	وإنّي زعيمٌ أنْ تلين العرائك
تسيء قوافيها وجودك محسنٌ	وتبكي معانيها ومجدك ضاحكُ

[4] ن. م.ص. 46.

وما غاظ حسّادي سوى الصدقِ ... وما من سجايا مثلي الإفكُ والحوبُ

وما قصد مثلي في القصيد ضراعةً ... ولا من خلالي فيه حرص وترغيبُ

فابن هانئ كالضّرغام الذي يشرب من هذا الماء، مِن هذا العِلم وليس كغيرِه من الشعراء، المشبّهين بالذّئاب يلَغون من الماء/العلم، لا يشربون شُربا.

وعهدي به والعيش جمّ جَمامُه ... نميرٌ بماء الوردِ والمسكِ مقطوبُ

وهو يعرف هذا الوِرد/ هذا المَذْهَب من زمن، منذ اعتنق المذهب الشّيعيّ، قبل مجيئه إلى المغرب، وهو ما زال في الأندلس، وهو مذهبٌ صافٍ، نميرٌ، مقطوبٌ أي ممزوجٌ، ممزوجٌ باطنه بظاهره. لأنّه "من اعتقد للباطن قواما من دون الظّاهر، وللعلم قبولا من دون العمل، كان كمن أوجب للروح قواما من دون الجسد"[1].

والبيت الأخير في القسم الأوّل من القصيدة:

وما تفتأ الحسناء تُهدي خيالها ... ومن دونها إسآدُ خمسٍ وتأويبُ

والحسناء، أي المستفيد من العلم الباطن ما زال يطلّ بخياله، أي أنّه لم يقطع كلّ المراحل بعد، فما زال أمامه معرفة الحدود الخمسة لنيل العلم الباطن المشبّه بالإسآد أي بالسري ليلا، والعلم الظّاهر المشبّه بالسير نهارا؛ بالتأويب، فعلى المستفيد المستجيب أن يأخذ بالباطن وبالظاهر معا. والخمسة بالنسبة للفاطميين عدد هامّ، فالحدود خمسةٌ؛ السابق مثَلٌ للعقل، التالي مَثَلٌ للنفس، الجدّ مثلٌ للذِّكر، الفتح مثل للذّهن والخيال مثلٌ للفكر.[2]

نتساءل بعد هذا التأويل، هل هذه البدايات الطلليّة هي مجرّد شَرَكٍ لإيقاع القارئ في مصيدة القصيدة وجذبهِ، أم أنّها تمهيدٌ لمعنى أعمق يعطي للقصيدة بُعدًا آخر؟أم إنّ الشّاعر اختار هذه البداية الطلليّة ليُمتّع القارئ العاديّ فيوقعه في شَركِه من جهتين؛ يشدّه لمتابعة القراءة من جهة، ويحوّل نظره عن أيّ احتمال قرائيّ آخر للقصيدة مِن جهة أخرى. في المقابل يرمز للقارئ العالِم بأمور الدين، بأنّ وراء المعاني ما وراءها، وأنّه يخفيها سترًا وحفاظًا. وبهذا يلفت انتباهه لمتابعة القراءة التأويليّة في القسم الثّاني، فلا تعود الألفاظ غريبة ولا المعاني غامضة كما ذكر اليعلاوي في مقدّمته.[3]

---

[1] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة. المائة الأولى. ص. 192.

[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 81.

[3] ابن هانئ، الديوان. ص. 9. "فالغوامض في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصد الشّاعر تظلّ مبهمة في عدد وافرٍ من الأبيات".

القسم الثاني من القصيدة؛ الطّير والشّاعر:

ومـا راعنـي إلاّ ابـنُ ورقـاء هـاتفٌ	بعينيـه جمـرٌ مـن ضـلوعي مشـبوب
وقـد أنكـر الـدوحَ الـذي يسـتظلّه	وسحّت لـه الأغصـان وهـي أهاضـيبُ
وحــثّ جناحيْــهِ ليخطــفَ قلبَــهُ	عشـاءً سـذانيقُ الـدّجى وهـو غربيـب
ألا أيّهـا البــاكِي عــلى غــير أيكِـهِ	كلانــا فريــدٌ بالسّــماوة مغلــوبُ
فــؤادكَ خفّــاقٌ ووكــركَ نــازحٌ	وروضــك مطلــولٌ وبانــكَ مهضــوبُ
هلــمّ عــلى أنّي أقيــكَ بأضــلعي	فأملــكُ دمعــي عنـكَ وهــو شـآبيبُ
تُكِنُّــكَ لي موْشــيّةٌ عبقريّــةٌ	كريشِــكَ إلاّ أنّهــنّ جلابيــبُ
فـلا شـدو إلاّ مِـن رنينـك شـائقٌ	ولا دمــع إلا مــن جفــوني مســكوب

ينتقل من المطلع الطللي ليصفَ لنا قصّة طائرٍ صغيرٍ فقَدَ دوحَه، وإذا أخذنا بالقراءة الظّاهريّة، نجد تناقضًا كبيراً بين المطلع والقسم الثاني، إذ أنّ ابن هـانئ قبـلَ بيتـيْن شـبّه نفسـه بالضرغـام الذي لا شبيه لقوّته، وأنّه سيدافع عن وِرد المحبوبة، وهـا هـو هنـا نـراه مغلوبًـا باكيًـا مشـبّهًا نفسه بالطائر الصغير الباكي، فكيف نفسّر هذا التناقض؟

القراءة التأويليّة فقط هي التي توضّـح التنـاقض وتجعـل الأبيـات مترابطـة مـن ناحيـة معنـى ومبنى؛ فالطير كما ورد سابقا مَثَل للدعاة،[1] وهذا الطائر فرخٌ صغيرٌ، ابن ورقـاء،[2] والفـرخ الـذي يفرّخ في البرّ رمز لطالب العلم الباطن،[3] وفي عينيه جمرٌ مشبوب مـن ضـلوع الشّـاعر، والجمـر نارٌ، والنارُ مَثَلٌ للحقائق الخفيّة، نفهم من هذا أنّ الشّاعر يصبو مثله مثل المستجيب الطّامح للوصول إلى مرتبة أعلى، لسبر غور الحقـائق الباطنيّـة، وهـذا الطّـائر أنكـر الشـجرة التـي كـان يعرفها ويستظلّها، أنكر شجرة الظّاهر وحده وأخذ يبحث عـن شـجرة ثانيـة يسـتظلّ في فيئهـا، وهي شجرة الباطن،[4] وما يؤكّد التأويل هو عجز البيت، فقد سحّتْ له الأغصان، أي أنّـه ارتـوى من سحّ المطر النازل على الأغصان، من الأهاضـيب؛ وهـي دفعـات المطـر، فـالمطر النـازل عـلى الشجرة هو العلم، هو مادّة إمام الزّمان،[5] لذلك ترك الفرخ الشّجرة التي كان يسـكنها وأنكرهـا

[1] النعمان بن حيّون، أساس التأويل. ص. 303.
[2] النعمان بن محمد، تأويل الدعائم. ج. 2-3 ص. 217.
[3] ن.م. ص.224.
[4] النعمان، تأويل الدعائم.ج. 1. ص. 19 "الناس من شجر شتى وأنا وعلي من شجرة واحدة".
[5] النعمان، تأويل الدعائم.ج.2-3.ص.330.

باحثا عن شجرة ثانية، بعد أن تذوّق طعم الباطن وطار خلفه، والبيت التالي يدعم هذا التأويل ويدحض مجرّد التفسير الظّاهر الذي يكتبه اليعلاوي في هامشه؛ "هذا الفرخ ضلّ عن وكره، فأنكر الشجرة التي كانت تغطّيه بأغصانها السّائلة عليه كخيوط المطر"[1] أو التفسير الثاني الذي يورده زاهد علي مستنتجا "أنّه من شدّة تأسّفه على فراق حبيبه، فَقَدَ حواسّه فلم يعرف شجره الذي كان يأوي إليه."[2]

وحثّ جناحيه ليخطفَ قلبَه عشاءً سذانيقُ الدّجى وهو غريب

وهذا هو بيت القصيد في هذا القسم، فالفرخ الصغير حرّك جناحيْه مساء ليأتي النسر أو الصقر ويقتله، ومثل هذا المعنى الظّاهر يتركنا نتساءل: هل أراد الفرخ الانتحار لأنّه لم يجد حبيبته كما ادّعى زاهد علي، أو العكس الذي ادّعاه اليعلاوي، فقال: "إنّ هذا الفرخ يريد العودة إلى وكره رغم مخاطر الليل وترصّد الصقور له". القراءة الظاهرية تتركنا مع تناقضات غريبة بين المحققيْن، أمّا القراءة الباطنيّة فتقطع الشّك باليقين؛ فهذا المستجيب أراد أن ينتقل لمرحلة أعلى لذلك بحث عمّن يقتله، والقتل في التأويل هو النقلة من درجة إلى درجة أعلى، ومن حال في الدين إلى حال.[3]

ألا أيّها الباكي على غير أيكِهِ كلانا فريدٌ بالسّماوة مغلوبُ

فؤادكَ خفّاقٌ ووكركَ نازحٌ وروضك مطلولٌ وبانكَ مهضوبُ

يوازي الشّاعر في البيتيْن السابقيْن بين حالة الفرخ وحالته، فالاثنان طالبان للباطن، باكيان على غير أيكهما؛ وكأنّه يقول بأنّنا ننتسب لشجرة الظّاهر ونصبو للباطن، لذلك نبكي على غير أيكنا. فريدان في هذه الصحراء، السماوة التي يحاولان قطعها، وفي هذا مثلٌ للمراحل التي يجتازها المستجيب، الغلام، طالب العلم. بعد هذه الازدواجيّة والتّشابه بينهما، يعاود الشّاعر الفصل ليخبرنا عن الفرخ وحده واصفا قلبه بالخفّاقِ، كيف يمكن لهذا القلب أن يخفق بعد أن حرّك جناحيه في البيت السابق وقُتل؟ إذًا بعد القتل مَثَل الانتقال لمرحلة أعلى بحسب التأويل الباطن؛ خفق قلب هذا الفرخ مبتعدًا عن بيته الأصليّ، أي أنّه ابتعد عن الظاهر وحده ليحيا من جديد قاطعًا أشواطًا، فالوكر نازح بعيد، نيل ما يريد ما زال بعيد المنال، إلاّ أنّ "روضك مطلول وبانك مهضوب"، فهذا الطلّ وسقوط المطر، ما هو إلاّ سقوط العِلْم، وهذه دفعات المطر تسقط على شجر البان، أي أنّ العلم بدأ يظهر وتظهر نتائجه.

---

[1] ابن هانئ، الديوان. هامش رقم 11ص. 42.

[2] زاهد علي، تبيين المعاني. الهامش.ص. 49 .

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 126.

يريد الشّاعر أن يقي هذا المستجيب خوفا عليه لذلك يريد أن يستر عليه، فيقول له أنت تتستّر بريشك، بشَعرِكَ مَثَل العلم الظّاهر، أنتَ أيّها المستجيب تتستّر بالظّاهر كي لا يُكشَف أمرك، بينما أساعدك بالتّستُّر بجلابيب موشيّة عبقريّة، لأنّ كلمة "تُكنّك" تعني "تسترّكَ"؛ ورد في القرآن الكريم ((أو أكننْتم في أنفسكم))،[1] إذًا الشّاعر والفرخ فريدان في كونهما يستران ما يعرفان من أمور الباطن. وهذه الجلابيب كيف تكون عبقريّة؟ في المعنى الظّاهريّ، "العبقريّ"، ضربٌ من الزرابيّ الفاخرة المزركشة، فالشّاعر بكلماته المزركشة الشّعريّة الجميلة، بشعره العبقريّ المتستّر وراء الكلمات والموضوعات المتداولة ظاهريًّا، بالتقيّة وبالتّستّر يحمي الدّعاة الفاهمين تأويل أبياته. والبيت الأخير في هذا القسم يربط الشّعر المتستّر وراء ظاهره بالمعنى الباطني، فالشّاعر يتستّر بعبقريّة شِعره، لذلك نجده يقول بأنّه لا كلام أجمل من شدو هذا الفرخ؛ أي مِن تعلّمه الكلام الباطن، لأنّه مرّة أخرى لو أخذنا بالمعنى الظّاهر، كيف نفسّر إذًا تحوّل صوت البكاء لشدوٍ شائقٍ؟ وكيف نربط بين الملابس والريش والشدو والدّمع؟ ها هو الشّاعر يسكب الدّمع من جفونه، يسكب الكلام الباطن من معرفته ومن علمِهِ، لأنّ الدمع هو الماء، والماء هو العلم الباطن بمفهوم المثل والممثول.

ينتقل من هذه الأبيات مباشرة لمدحٍ للمعزّ لدين الله، يبدو عاديًّا ظاهريّ التعابير، لكنّ عدم فهم الأبيات ظاهريًّا إلاّ باحتمالاتٍ يمكن دحضها، يشدّ نحو إمكانيّة التأويل، التي تشير إليها بعض الرموز؛ الرمح، القوس، الحصان، الجِمالُ البُدنُ...

ولا مدح إلاّ للمعزّ حقيقةً	يفصّلُ دُرًّا والمديح أساليبُ
نِجارٌ على البيتِ الأماميّ معتلٍ	وحكمٌ إلى العدلِ الرّبوبيّ منسوبُ
يصلّي عليه أصفر القِدحِ صائبٌ	وعوجاءُ مِرنانٌ وجرداء سُرحوبُ
وأسمرُ عرّاصُ الكُعوبِ مُثقّفٌ	وأبيضُ مشقوقُ العقيقةِ مخشوبُ
لأسيافِهِ من بُدنِهِ وعُصاته	نجيعان مُهراقٌ عبيطٌ ومصبوبُ
فإنْ تكُ حربٌ فالمفارقُ والطّلى	وإنْ يكُ سلمٌ فالشّوى والعراقيبُ

يصرّح الشّاعر بأنّه لا مدح حقيقيّ إلاّ للمعزّ، يفصّله درًّا، ويذيّل البيتَ بحكمةٍ مفادها بأنّ المديح أساليبُ، فكلُّ شاعرٍ وأسلوبه، وهذا التذييل لم يأت عبثًا، فهناك من يمدح مديحا عاديّا، وهناك مَن يمدح بسبب انتصار حربيّ، وهناك من يمدح مديحا دينيًّا، وهناك مَن يمدح بظاهر الكلمات فقط، ومَن يمدح بالظاهر والباطن معًا، وهو أسلوب الشّاعر.

---

[1] القرآن. سورة 2. آية 235.

هذا الممدوح نِجارُه أرفع من نِجار البيت الإماميّ، وهـذه القـراءة رفضـها كـلٌّ مـن زاهـد عـليّ واليعلاوي، معتبرين أنّه "لا وجه لجعل النجار يعلو على البيت الإمـاميّ، ولعـلّ الصـدرَ محـرّفٌ كما لاحظ زاهد علي"،[1] لكنني لا أظنّ ذلك، فالمستويات في البيت الإماميّ لم تكن واحدة، لذلك اعتمد الفاطميّون مثلا، قضيّة النّص لتعيين الخليفة القادم، الذي ينصّ عليه مَن قبله وهو عـلى قيد الحياة، لذلك وجدنا أنّ الأستاذ جوذر في سيرته يتطرّق لهذه القضيّة،[2] وكيف حـار المعـزّ في النصّ على أحد أبنائه ليحكم بعد وفاته، فنصّ على ابنه عبد الـلـه متخطّيًا بكرَهُ تمـيما الشـاعر، وبعد موت عبد الـلـه في حربه مع القرامطـة، تخطّـى تمـيما مـرّة أخـرى ونـصّ بالإمامـة لابنـه الثالث العزيز، نفهم مِن ذلك أنّ الناس من نفس البيـت الإمـاميّ كـلٌّ ومرتبتـه، والمعـزّ معتـلٍ بمرتبته في هذا البيت على الجميع. ويمكننا، تأكيدًا لهـذا التفسـير، أن نراجـع قضـيّة الخـلاف في البيت الفاطميّ على الخلافة من أيّام المعزّ في المغرب، عندما حـاول أولادُ القـائم، أعـمام المعـزّ وأولادهم، أن يثوروا وأن يحرّضوا ضد الـقصر الخـلافيّ مـدّعين أحقّيـتهم في الخلافـة، مـمّا حـدا بجوذر في سيرته أن يتّهم تميما بن المعزّ بالاشتراك معهم ضدّ والده.[3] مِثل هذه الخلافـات تؤكّـد تدرّج المراتب في البيت الإماميّ وتعطي للمعزّ الممدوح أعلى المراتب، فنجـاره أرفـع مـن نِجـار البيت الإماميّ وعدله منسوبٌ إلى العدل الإلهيّ، فقد حظيَ بالخلافة بسبب العدل الإلهي.

في البيت الثالث للمدح ينتقل ليؤكّد علو شأن المعزّ لا عائليّا فحسب، بل دينيًّا؛ فمَن هم دونـه في المرتبة الدينيّة يصلّون عليه. في القراءة العاديّة الظّاهريّة، القدح هـو السّـهم، وهـذا السّـهم صائبٌ؛ والعوجاء هي القوس التي اشتدّ انعطافها فكان سهمها أمضى، والمرنان أي كثـيرة الـرنين لكثرة الرمي بها؛ أمّا الجرداء فهي الخيل قصيرة الشَّعر السُّرحوب السّريعة. يقول ابن هانئ بـأنّ السّهام والأقواس والخيل تصلّي على المعزّ لأنّـه الأقـوى حربًـا وعسـكرًا والأعـلى مرتبـة، ويتـابع ظاهريًّا ليقول بأنّ السيوف المقوّمة تصلّي على هذا الممدوح وعقيقة البرق؛ وهـي مـا انـتشر في الأفـق وتكـشّـف من شقّ الـبرق يبــدو وسـط السّـحاب كأنّــه سـيف مسـلول، مـخشـوبٌ، صقيل، حتى العقيقة مجرّد صورة السّيف الظّاهرة في السّماء تصلّي على المعزّ.

ظاهريًّا الأبيات غريبة والمدح غير مألوف، فالصورة التي يرسمها الشّاعر غير قريبة للأذهـان، إذ كيف يمكن للسيف أن يصلّي؟ وإذا اعتبرنا المعاني كلّها مجازيّة، وأنّ المشبّه به هو عـين المشـبّه، فهل كلّ حامل رمح وسيف وكلّ محارب يعتلي صهوة حصانٍ يصلّي على المعزّ؟ ويتابع في البيت

---

[1] ابن هانئ، الديوان. هامش رقم 18 ص. 43.

[2] الجوذري، سيرة الأستاذ جوذر.ص.120، 139-140.

[3] راوية بربارة، قراءة مغايرة. ص.42.

التالي مع نفس الحقل الدّلالي الحربي، ليقول بأنّ أسياف المعزّ تسيل الدماء، دماء الإبل البُدن "وهي من الإبل والبقر كالإضحية من الغنم تهدى إلى مكّة الذّكر والأنثى في ذلك سواء"[1].

إذا بقيْنا في دائرة القراءة الظّاهريّة، نجد الأبيات تكرارًا غير مبرّر من شاعر مُجيد، ونجد معنى ضعيفًا، لأنّ الشّاعر ترك أداة الحرب تصلّي على المعزّ، وكأنّها تشهد له بالقوّة، فماذا مع جيشِه؟ وكيف ربط بين المطايا والسلاح والبرق والصلاة؟

أمّا القراءة التّأويليّة فتأخذنا نحو أبعاد جديدة أقوى من ناحية معنى؛فالبرق هو الوحي[2] يذكر النعمان في كتابه "تأويل الدعائم" قولاً للرسول وتأويله:

"لا سبق إلاّ في ثلاث، في خفّ أو حافر أو نصلٍ؛ يعني بالحافر الخيل، وبالخفّ الجِمال وبالنصل السّهم، يعني الرمي عن القوس، فهذه في الظّاهر ما به جرت السّنّة، وتأويله في الباطن أن السبق ما سبق به السابق إلى رضوان اللـه وطاعته، كما قال اللـه جلّ من قائل: ((والسابقون السابقون أولئك المقربون)) فأولياء اللـه يسابقون بين ذراريهم وهم أمثال الجِمال كما ذكرنا ليعلّموا الفاضل منهم فيفضون إليه بأمر اللـه الذي أودعهم إيّاه، وبين نقبائهم الذين أمثالهم الخيل إليه ليرفعوا مَن سبق إلى ما يوجبه له من درجات الفضل، وكذلك يسابقون بين أهل العلم القائمين بحجج الحقّ على المخالفين الذين أمثالهم في الباطن أمثال الرماة ليرفعوا من سبق منهم إلى ما يوجبه سبقه من حدود الدين".[3] إنّ الخيل والجِمال والسّهام هي ما يذكرها الشّاعر في الأبيات السابقة؛ فأولياء اللـه أمثال الجِمال، يعلّمون الفاضل، والنقباء أمثال الخيل يرفعون من سبق إلى درجة أعلى من درجات الفضل، أمّا الرماة فهم أهل العلم والرمي عن القوس هو إقامة الحجج على المخالفين[4] ليرفعوا من وجب رفعه في حدود الدين. إذًا نفهم من هذا أنّ النقباء والحجج والدعاة وكلّ من يسير في طريق الباطن وينتقل من حدّ إلى حدّ يصلّي على المعزّ أعلاهم مرتبة وأكثرهم علمًا. وما يؤكّد هذا المعنى هو التأويل التالي عن زكاة الإبل، البُدن المذكورة في القصيدة ".. والذي يجب فيه الزكاة منها الإبل والبقر والغنم، فالإبل في الباطن أمثال النطقاء وهم الأنبياء في أوقاتهم والأئمة في أزمانهم، والبقر في الباطن أمثال الأسس الذين هم أوصياء الأنبياء في أزمانهم، والقائمون للأمم مقامهم من بعدهم والحجج الذين هم ولاة عهود الأئمة في أزمانهم والقائمون للأمم من بعدهم مقامهم والغنم في الباطن أمثال الدعاة الذين هم أكابر المؤمنين ويكونون في بعض المواضع أمثالا لجميع المؤمنين....فالإبل زكاتها أن تنحر وهي أحياء

---

[1] زاهد علي، تبيين المعاني. هامش ص. 53.

[2] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 332.

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 310-311.

[4] ن.م. ص. 309 "وتأويله في الباطن أن مثل الرمي عن القوس مثل الاحتجاج على أهل الباطن".

فيخرج بالنحر ما في بطونها من الدم، ومثل ذلك أن النطقاء يطهرون وهم أحياء بحياة العلم طهارة الملكوت بعد أن قد عرفوا حقائق الإيمان فأمدوا بالحكمة والبيان ويأتيهم التطهير بذلك بمادة الباري سبحانه من العلوم ويزول عنهم كلّ شكّ وشبهة... والذبح مثله مثل العهد الذي يؤخذ عليهم بما يصيرون إليه وهم أحياء بالعلم... فيزول عنهم كلّ شك وشبهة كما يزول بالنحر بعد ذبحها وسلخها ما يبقى في بطونها من الدم الفاسد".[1]

نفهم من كلّ ما تقدّم أنّ كلّ من هم في مرتبة دينيّة أقلّ من مرتبة المعزّ يصلّون عليه، كذلك كلّ من هم أعلى مرتبة منه كالنطقاء والأوصياء، يصلّون عليه بمعنى يقرّون ويعترفون بإمامته، وهو يقيم الحجج على المخالفين ويدعو للباطن ويأخذ العهد على الدعاة فيزيل عنهم كلّ شكٍّ وشبهة. نرى أنّ دوائر المقارنات تنداح وتتّسع؛ أوّل هذه المقارنات كانت بين المعزّ وأمثاله من البيت الإماميّ، ثمّ بين المعزّ ومن يصلّي عليه؛ مَن هم دونه ودون البيت الفاطميّ، من نقباء ودعاة ومستجيبين، ثمّ تأخذ المقارنة شكلا آخر، فيقارن ابن هانئ بين المعزّ وباقي الخلفاء والملوك فيقول:

عــزّةٌ مَــن يُحــذى النّعــالَ أذلّــةٌ   لــه وملــوكُ العــالمين قراضــيبُ

إنّ الشّرح العادي للبيت ممكنٌ وواضحٌ؛ فهو يقول بأنّ الأعزّة الذين يحتذون النّعال، أذلّةٌ أمام عظمة المعزّ، لكنّه يتركنا نتساءل؛ هل أعزّةُ القوم فقط هم الذين احتذوا النّعال؟ وإذا كان قَصَد نعالا خاصّة بالملوك أو الخلفاء كنعال السِّبت التي ذكرها عنترة في قصيدته،[2] فلماذا لم يذكر نوعها؟أم إنّه كما ذكر اليعلاوي في هامش شرح البيت "العرب تمدح برقّة النعال وتجعلها لباس الملوك"، إذا كان الأمر كذلك فلِمَ لمْ يذكر رقّة النّعل؟ وهل هناك قرينة معقولة متّفق عليها شعريًّا أو مجازيًّا أو اصطلاحيًّا بين أعزّة القوم والنعال؟

مجرّد وجود مثل هذه التساؤلات، يجعلنا نفكّر في إمكانيّة التأويل، وسرعان ما نجد بأنّ للنعل تأويلاً "فمثل النعل مثل ظاهر العلم ومثل الخفّ مثل باطنه".[3] نفهم من هذا بأنّ الخلفاء الأعزّة الذين اخذوا ظاهر الدين، ظاهر القرآن وآمنوا فقط فيه، أذلّة هم أمام الخليفة المعزّ الذي آمنَ بالباطن والظاهر على السّواء، فمثل المنتعل مثل المتمسّك بظاهر أهل الباطل[4] وإذا كان وضع الخلفاء المسلمين على هذه الحال من الذّلة، فكيف يكون وضع باقي ملوك العلم

---

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2 -3. ص. 88-89.

[2] عنترة، الديوان. القصيدة الميميّة:

بطلٌ كأن ثيابه في سرحةٍ   يحذي نعال السِّبت ليس بتوأم

[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3 . ص.229.

[4] ن. م. ص.317.

كالشاهنشاه وملك الروم وغيرهم؟ نجد في هذا البيت تمهيدًا وتلميحًا للأبيات التالية التي سيذمّ فيها ملوك الروم الذين نهبوا "حلب" زمن العباسيين وللخلفاء العباسيين الذين بإيمانهم بالظّاهر فقط كانوا أذلّة.

رأينا كيف أخذَنا التأويل نحو معنى واضح محدّد مفهوم. بعد هذا البيت يحدّثنا ابن هانئ عن الحادثة التاريخيّة التي من أجلها مدح المعزّ ونظم القصيدة وهي حادثة نهب حلب، وينهي القصيدة بأبيات يتحدّث فيها عن شعره وحسّاده في مدحٍ ذاتيّ.

2.3.1. إيجاز واستنتاج

لتثبيت النظرية الجديدة التي يؤسسها هذا البحث في تناول الشّعر الفاطمي، كان لا بدّ من توسيع عيّنة البحث لتتخطّى الشاعر الواحد؛ تميم بن المعزّ، ولتتخطى البيت الفاطميّ، معتمدين إستراتيجيّة المقارنة، بحَثْنا عن خطوط عريضة مشتركة ومختلفة، فاخترنا نفس الموضوعة/ الثيمة الشّعريّة؛ المدح، ونفس البلاط؛ الخليفة الفاطمي، متّجهين نحو شاعرٍ آخر هو ابن هانئ الأندلسي.

تتميّز هذه القصيدة عن سابقتيْها (قصيدتي تميم)، بأنّها أوّلا تعتمد الحدث التاريخي (نهب حلب) لتصل للمدح بحجّة النصر، وثانيًا وهو الأهمّ، أنّ القصيدة تداولها البحث العلمي، فشرحها وحققّها خبيران في الشعر الإسماعيلي؛ زاهد علي، أحد الإسماعيليين وقد اعتمد على الشيخ الفاضل عندما استغلقت عليه بعض الأبيات، والباحث في الأدب المغربي والفاطمي؛ محمّد اليعلاوي، الذي اعتمد تحقيق سابقه وحاول أن يضيف، ورغم المحاولتيْن إلا أنّ العديد من الأبيات بقيت مستغلقة لم ينجحا في سبر أغوار معانيها، فوضعا التقديرات والجوازات، ولم يجدا الصّلة بين الأبيات والأحداث المختلفة في القصيدة؛ فالمطلع الطللي وما تلاه من أبيات يحمل الكثير ممّا أسماه زاهد علي في تحقيقه "الغريب"؛ فاختلاف الرأي حول شرح الدمى والحسان الرعابيب، قادنا لمعاجم اللغة، ودعانا صريحًا للبحث عن إمكانيّة التأويل، والتأويل كان المنفذ الوحيد نحو شرحٍ لا استغلاق فيه، وهكذا تتالت الأمور الغريبة، كتساوي الرجل والجبل والحصان، والحدث الشعري الغريب عندما أصدر ابن الورقاء صوتًا ليجده الصقر ويقتله، اختلف المحقّقان حول إمكانيّة شرح المعنى الصحيح فذهب كلّ منهما في اتّجاه، وتعاملا مع البيت الشّعري الواحد من جهة، ومع الظاهر من جهة ثانية، لكنّ هذه الدراسة التي تؤسّس لوجود نظريّة جديدة في تأويل الشعر الفاطمي، دمجت بين القراءة الظاهريّة والباطنيّة من جهة، وربطت بين القرائن المختلفة لتشرح الحدث الشّعريَّ شرحًا جديدًا كان يتسترّ تقيّة كما كان يتسترّ أصحاب المبدأ الفاطمي.

نرى الأنا الشعريّة ظاهرة في كلّ مقاطع القصيدة، في المطلع الطللي وفي النسيب وفي الذود عن وِرد المحبوبة من أهل المحبوبة، ثمّ تماثُل الشّاعر مع الفرخ في حالة الحزن والبكاء، وصولا لمدح المعزّ، وعلاقة الشّاعر بالإمام ومعرفته بالتدرّج في المراتب في البيت الفاطمي، فهل كان ظهور الشّاعر كفاعلٍ مؤثّرٍ في الحدث الشّعري مجرّد صدفة،أم إنّ ظهور الحيوانات المختلفة وعدّة الحرب التي تصلّي على المعزّ، وكأنّها تشهد له بالقوّة، وكيفيّة الربط بين المطايا والسلاح والبرق والصلاة، كلّها قرائن منفردة لا علاقة لها ببعضها، ولا موضوع يوحّدها؟ إنّ كلّ تلك قرائن أخذتْنا نحو التأويل الباطن لنحلّ غريب هذه القصيدة ولنفتح مستغلقها. لأننا إذا بقيْنا في دائرة القراءة الظّاهريّة، نجد الأبيات تكرارًا غير مبرّر من شاعر مُجيد، ونجد المعنى ضعيفًا، أمّا القراءة التأويليّة فتأخذنا نحو أبعاد جديدة أقوى من ناحية معنى.

إذًا القصيدة المادحة التي عجزت قراءتان ظاهريّتان عن فكّ غريبها، لم تعد غريبةً ومفكّكة بعد أن قرأناها باطنيًّا، وعليه فوجود القراءتيْن من محقّقيْن سابقيْن، ووجود قصيدة ثالثة، لشاعر آخر غير تميم بن المعزّ، يُثبت صحّة النظريّة التي يسعى البحث لإثباتها.

2.4. القصيدة الحائيّة لابن هانئ الأندلسي

البرق والحج استباقٌ للتّأويل

هي قصيدة حائيّة، من البحر الكامل، ذَكَرَ اليعلاوي محقّق الديوان في تقديمها أنّها أوّل شعرٍ مدح به ابنُ هانئ الخليفةَ المعزّ لدين الله أمير المؤمنين، وأورد في الهامش أنّ الشّاعر أرسلها إلى المعزّ من "المسيلة" تمهيدًا لمقدِمِهِ إليه، وأنّها قد تؤرّخ بسنة 350 هـ/961م.[1]

وإذا ربط القارئ بين هذه المعلومة والمعاني الواردة في مطلع القصيدة يتّجه مباشرة نحو تأويل المعاني، خاصّة وأن المعنى الظّاهر يبقي القارئ في حيرة ويتركه مع الكثير من المعاني غير المترابطة.

هل كان ضمّخ بالعبير الريحا	مُزنٌ يهُزُّ البرقُ فيه صفيحا
تُهدي تحيّاتِ القلوبِ وإنّما	تُهدي بهنّ البثّ والتّبريحا
شرِقَتْ بماء الوردِ بلّلَ جيبَها	فسَرَتْ تُرقرقه دمًا منضوحا
أنفاسُ طيبٍ بتنَ في درعي وقد	باتَ الخيالُ وراءهنّ طليحا
بلْ ما لهذا البرقِ صلاً مُطرِقًا	ولأيّ خبلِ الشّائمينَ أتيحا؟
يُدني الصّباحَ بخطوِهِ فعلامَ لا	يُدني الخليط وقد أجدّ نزوحا؟

[1] ابن هانئ، الديوان. ت. اليعلاوي 1994. القصيدة رقم 18، ص. 72. الملحق 13.

باستفهام تقريريّ يرسمُ الشّاعر في البيت الأوّل صورةً شعريّة جميلةً، يمكن قراءتها بشكلٍ عكسيّ، من الكلمة الأخيرة إلى الأولى، فضوء البرق لامع كالسّيف، وهذا السّيف يهزّ الغيمَ فتنتشر روائح العبير في الريحِ. يُعمِلُ الشّاعر حواسّه فيرى البرق اللامع ويشمّ العبير الفائح المنتشر، وما فوح العبير سوى تحيّاتٍ من القلب يهديها الشّاعر، لكنّ هذه العلاقة التبادليّة تتركنا مع فجوة متسائلين عن الطّرف الثاني الذي يهدي إليه الشّاعر التحيّات، ويبثُّ الشّوق المبرّح الذي يكابده مرسلا إيّاه مع الريح. الصورة الشّعريّة حركيّة حسيّة، تكثر فيها الحركة والحواسّ والأحاسيس، وهي صورة تشدّ القارئ لمتابعة القراءة محاولا سدّ الفجوات التي يتركها البيتان الأوّل والثاني؛ فيتساءل: مَن هو الفاعل المستتر للفعل "تُهدي"، أهي المزنُ، أم الرّيح؟

والبيتُ الثّالث لا يحلّ الغموض، فمن هي التي شرِقتْ بماء الورد، أهي الريحُ يشخّصها ابن هانئ فيجعل في ثوبها جيبًا مبلّلا، وما هي العلاقة بين شرقِ الماء والبلل؟ وكيف تحوّلَ الماء إلى دمٍ منضوحٍ؟ يذهبُ زاهد علي في "تبيين المعاني في ديوان ابن هانئ" لصورة طبيعيّة يحار في تفسيرها فيضع أكثر من احتمالٍ قرائيّ؛ معتبِرا في المرّة الأولى معنى كلمة " شرِقَ" غصَّ، فيفسّر: " أُشبِعت الريح من كثرة الأمطار حتى غصّت بمائها".[1] ثمّ يعطي احتمالا آخر؛ فشرق الشيء اشتدّت حمرته، وشرِق لونه احمرّ من الخجل، يعني أنّ قطرات الماء وقعت على الشقائق والورد فأصبح لونها أحمر. ويتابع زاهد علي حيرته في تفسير المعنى عندما يجد في أحد المخطوطات التي اعتمدها للتحقيق كلمة "دَرّ" بدل كلمة "دم"، والدَّر هو ما يدرّ من المُزن، فيترك القارئَ مع أكثر من احتمال دون أن يعطيه شرحا مقنِعًا، وكلمة "درّ" لا يستقيم وزن البيت معها لذلك نستبعد هذه القراءة. أمّا اليعلاوي فيشرح في هامش القصيدة "الريح ارتوت من ماء الورد حتى شرقت وتبلّل ثوبها فسرت به أحمر قانيا كقطرات الدّم".[2] يتركنا المحقّقان مع إمكانيّات عدّة دون أن يفسّرا سبب السّري ليلا، وكيف يتحوّل الماء دمًا يترقرق ويتلألأ؟

العلاقة بين البيتين الثاني والثالث تحلّ بعض الغموض، فالشوق والتباريح المبثوثة في البيت الثاني، انتقلت من ماء الأرض المتبخّر الحامل معه عبق الورد إلى المُزن، ومن المزن التي هزّها البرق إلى الريح التي نشرت عبير الشّوق، وعندما فاضت الريح بما تحمله من أشواق تحوّل الشّوق دما منضوحا.

والبيت الرّابع هو بيت القصيد، فبعد أن ظنّنا كلّ الظنّ في الأبيات السابقة أنّ الشّاعر هو الذي يرسل تحيّات القلوب، نجده يتحوّل من مرسلٍ إلى متلقٍّ، هو الذي تلقّى أنفاس الطّيب،

---

[1] زاهد علي، تبيين المعاني. القصيدة التاسعة، هامش رقم 3، ص. 144.

[2] ابن هانئ، الدّيوان. هامش رقم 3، ص. 72.

وجمح بخيالِه وراءهنّ! فمَن الذي أرسل له تحيّات القلوب؟ يتلاعب ابن هانئ بالضمائر (شرقتْ/ جيبها/ ترقرقه...)، ويستعمل أسلوب الالتفات، فيُغيّر الضمير (بتْنَ/ باتَ)، يفصل بين الفعل والفاعل (ضمّخ/ المزنُ)، ويترك الفاعل مستترًا يمكن أن يعود لأكثر من كلمة (تهدي تحيّات القلوب؛ المزن أم الريح/ وتهدي بهنّ؛ بالتّحيّات أم بالريح وبالمزن؟) ويتلاعب بالألفاظ (فالدّم يترقرق، والريحُ يشخّصها فتشرِقُ وتَلبسُ ثيابا لها جيوب)، وكلّ هذه الأساليب تزيد الأبيات غموضا، فكلّما تقدّمنا في القراءة وحسِبْنا أنّ الغموض سيزول تدريجيًّا، وجدناه تعقّد أكثر.

يُثبت ما طرحناه سابقًا أنّ القراءة الحسيّة ليست القراءة الوحيدة، وأنّ هناك قراءة ثانية روحية، دينيّة تدعنا نتساءل عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول؟ ولِمَ كلّ هذا الغموض؟ أهو ضربٌ من المباهاة على شعراء الشّرق وإعلان تفوّق،أم إنّ صوتَ القصيدة مشروطٌ بآفاق القارئ وتجربته الشّخصيّة ومعرفته وثقافته؟ هل للقصيدة قارئ مضمَر (Implied reader)/ مستجيب، عارف بأمور الباطن يستطيع أن يستهلك موقف الشّاعر المضمَر (Implied author) الذي اتّخذ موقفا معيّنا من قضية مطروحة، ويريد إيصاله لقارئ معيّن؟ إنّ انتقاء الألفاظ والتّراكيب يساند تفكيرنا، ويساهم في إمكانيّة تأويل القصيدة.

يبدأ البيت الخامس بحرف عطف يفيد الإضراب؛ فينفي ما سبقه ويُثبت ما لحقه، وهو الحرف "بل"، إذًا نتوقّع تغييرًا في هذا البيت، وإذا أخذنا بتفسير زاهد علي واليعلاوي نجد الصورة الشّعريّة المرسومة ضعيفة واهية لا أساس لها، فقد اعتبر كلاهما كلمة "صِلاً" بمعنى الأفعى، وهي كذلك في أحد معانيها وقد أوردها الشعراء بهذا المعنى في الكثير من قصائدهم، وإذا ما رجعنا إلى المعاجم وجدنا هذا المعنى أيضًا، لكنّنا إذا أخذنا به كاختيار وحيدٍ نُفسد معنى البيت والمعنى العامّ للقصيدة، فماذا يعني أنّ البرق كالحيّة مطرقٌ؟ وهل المطرق معناها المتربّص كما يشرح اليعلاوي؟[1]. لو بحثنا في "أساس البلاغة" في الجذر "صلل" لوجدنا: "جاءت الخيل تصلّ عطشا. وجاء جوفه يتصلصل. ورجل صلال من العطش. وجاء بسقائه يصلّ إذا لم يكن فيه ماء فهو يتقعقع. والجرّة تصلّ إذا كانت صفِرا، فهي إذا قرعت صلت. وصلصل الكلمة إذا أخرجها متحذلقا". وفي لسان العرب: "الصلصلة صفاء صوت الرّعد، وقد صلصل وتصلصل الحلي أي صوّتَ، وفي صفة الوحي: كأنّه صلصلة على صفوان؛ الصلصلة صوت الحديد إذا حُرّك... وفي حديث ابن عباس في تفسير الصلصال: هو الصّالّ الماء الذي يقع على الأرض فتنشقُّ

[1] ن. م. هامش رقم5. ص. 72.

فيجفّ فيصير له صوت".[1] ويمكننا على ضوء هذه المعاني أن نفسّر البيت تفسيرًا منطقيًّا؛ فما لهذا البرق يُسقط مياه المُزن حين يهزّها، فتصلّ المياه الأرض مطرقةً لا صوتَ لها؟ وعجُز البيت يؤكّد القراءة؛ فالشّائمين في لسان العرب من "شمت البرق والسّحاب؛ إذا نظرت أين يقصد وأين يمطر"، تأخذنا نحو تساؤل الشّاعر: أين أُتيح، لهذا الماء المطرق السّاقط من السّحاب بفعل اهتزاز المُزنِ من سيف البرق، أن يقصد وأن يمطرَ؟

في البيت السّادس نرى بداية تغيّر في المشهد الزّماني، فبعد أن سرت الريح ليلا، يضيء البرق الآن بفِعلِ لمعانه المكانَ فيُدني الصّباح، ويتساءل ابن هانئ، لمَ لا يُدني هذا البرقُ الخليطَ؛ أي الماء النازل من المزن، الماء المخلوط بماء الورد وبتحيّات القلوب؟

كلّ هذه التساؤلات تبقى دون إجابات واضحة ما دمنا في القراءة الظّاهريّة، أمّا إذا انتقلنا للقراءة الباطنيّة فلكلّ تساؤلٍ جواب، والأهمّ من ذلك؛ فإنّ مجرّد بقائنا في تفسير المعنى الظّاهر يقودنا للخطأ كما حصل مع زاهد علي واليعلاوي. ومجرّد أخذنا بعين الاعتبار القراءة الباطنيّة ونحن ما زلنا على مستوى القراءة الظّاهريّة، يشدّنا نحو شرحٍ صحيح لظاهر الأبيات وهذه نقطة هامّة، تؤكّد تعلّق القراءتيْن ببعض وإتمامهما للمعنى.

المقطع الثاني من النسيب:

إيْهًا فَلَولا أنَّ ثوْبَكِ مانِعي	جَذَبَتْكِ أنفاسي فَكُنْتِ الرُوحا
بِتْنا يُؤَرِّقُنا سَناهُ لَمُوحا	ويُهيجُنَا غَرَدُ الحمامِ صَدُوحا
أمُسَهِّدَيْ ليلِ التّمامِ تَعَالَيا	حتّى نُصَيِّرَ مَأْتَمًا فَنَنُوحا
وذَرا جلابيبًا تَشَقُّ جيوبُها	حتّى أُضَرّجَها دمًا مسفوحا
فلقد تجهّمني فِراقُ أحبّتي	وغدا سنيحُ الملهياتِ بريحا
وَبَعُدْتُ شأوَ مَطالبٍ ورَكائبٍ	حتّى امتَطيْتُ إلى الغَمامِ الرّيحا

البيت الأوّل في هذا المقطع لم يذكره زاهد علي في "تبيين المعاني" وأورده اليعلاوي مع ملاحظة تقول: "هذا البيت الزّائد جاء في غير محلّه من النسيب".[2] وأظنّ أنّه يجب أن يكون مكان البيت

الرابع الذي ذكر فيه الشّاعر طيب الأنفاس؛

شرِقَتْ بماء الوردِ بلّلَ جيبَها	فسَرَتْ تُرقرقه دمًا منضوحا
(إيهًا فلولا أنّ ثوبكِ مانعي	جذبتكِ أنفاسي فكنتِ الروحا)

[1] ابن منظور، لسان العرب. الجذر ص.ل.ل.

[2] ن. م. هامش رقم 6. ص. 73.

أنفـاسُ طيـبٍ بـتنَ في درعـي وقـد بـاتَ الخيـالُ وراءهـنّ طليحـا

نجد أنّ البيت المضاف فيه اختلافٌ في استعمال الضمائر، فبعد استعمال تـاء التأنيـث (شرِقَـتْ) وهاء الغائبة (جيبها)، ينتقل الآن لكاف المخاطبة (ثوبـكِ) ويـاء المـتكلّم (أنفـاسي)؛ وفي البيـت الذي كان مرقّما بالرابع وأصبح بعد تغييري لموقع الأبيات الخامس، نجد تفصيلا لتلـك الأنفـاس المذكورة، فهي أنفاس طيبٍ، ويعود ضمير المتكلّم، الياء، للظهور مجدّدًا في كلمة "درعي".

ويؤكّد هذا البيت بأنّ الحديث كان عن الريح؛ فثوبُ الريح يمنع الشّاعر من التّواصـل جسـديًّا، أي لا يمكّنه من الوصول إلى حدود المكان الذي يبتغيه، فالريح تقذفه، إلاّ أنّه اسـتطاع الوصـول روحيًّا فقـد جـذب الـريح بأنفاسـه وحلّـت محـلّ روحـه. هـذا البيـت يقـول للقـارئ المضـمَر، للمستجيب كيـف تعـرّف ابـن هـانئ عـلى المـذهب الفـاطميّ ومـا زال بعيـدًا، وأرسـل بهـذه القصيدة، كما ذكرنا في بداية تحليلها، للمعزّ استباقًا وتمهيدًا لقدومه ولاعتناقـه المـذهب روحيًّـا وعن كثب.

نتابع الآن مع المقطع الثاني من النسيب، فبعد تغيير موقع البيت، نبدأ المقطع:

بِتْنـــا يُؤَرِّقُنـــا سَـــناهُ لَمُوحـــا ويُهيجُنَـا غَـرَدُ الحـمامِ صَـدُوحا

ونستنتج بأنّ الأبيات متتالية (بعد تغيير ترتيب الأبيات)، فالضمير في كلمـة "سـناه" يعـود عـلى "الصباح" في البيت السّابق:

يُـدني الصّـباحَ بخطـوِهِ فعـلامَ لا يُدني الخليـط وقـد أجـدّ نزوحـا؟

بِتْنـــا يُؤَرِّقُنـــا سَـــناهُ لَمُوحـــا ويُهيجُنَـا غَـرَدُ الحـمامِ صَـدُوحا

هذا البرق يُدني الصباحَ، وكلّما لمحنا سـناه شـعَرْنا بـالأرق، وكلّـما سـمعْنا غـرَد الحـمام الصـادح شعرْنا بالهياج، نلاحظ للمرّة الأولى أنّ ياء المتكلّم تحوّلتْ إلى ضمير المتكلّمين (النا، في الكلمات؛ بتنا/ يؤرّقنا/ يهيجنا). في البيت التالي يوجّه النداء بواسطة الهمزة لمسهّدَيْهِ، ويعتبرهما اليعلاوي البرق والغمام، بينما هما البرق والحمام، كما ذكر زاهد عـلي، وكـما ورد في البيـت الـذي سـبقه (بتنا يؤرّقنا..)، يطلب من البرق والحمام أنْ يشاركاه فيفتحَ مأتمًا ينوح فيه.

وذَرا جلابيبًـــا تُشَـــقُّ جيوبُهـــا حتّـــى أُضَرّجَهـا دمًـا مســفوحا

يتابع مخاطبة مسهِّدَيْه طالبًا منهما أن يذَرا الجلابيب، والمعنى الحرفي ليس المقصود، فهو يتابع المشهد الزّمانيّ من البيت السّابق، "السهاد وليل التّمام"؛ لـذلك يطلـب مـن الـبرق والحـمام أن يساعداه على شقّ جيوب الظّلام وقتله ليضرّجـه بالـدّم المسـفوح، لكنّنـا حتـى الآن كقـرّاء، لا

ندرك سبب سهاد الشّاعر، ويسدّ هذه الفجوة البيت التالي الذي يتحدّث عن فراق الأحبّة، وكيف تحوّل السّهل والمباركُ في حياته إلى شؤم، هذا الجمع بين التّضاد (السانح والبارح) يأتي لدعم المقارنة التي تُظهر الشؤم. وللخلاص من هذه الحالة امتطى الشّاعر الريح ليصل الغمام.

أي أنّه قرّر في نهاية المقطع الطللي أنْ يحقّق هدفه بتغيير البُعد المكانيّ وبالوصول حتى الغمام. وهذا المعنى المجازي يقودنا لشيئين هامّيْن؛ للمعنى الباطني من جهة، ولتفسير بقيّة المقاطع وربطها بعضها ببعض. إنّ تغيير المكان هو الهدف المعلَن في القصيدة، وكلّ الطيب والفوح والبوح والشّوق في المطلع الطلليّ ما هو إلاّ استباقٌ وتمهيد للوصول إلى المكان الجغرافيّ، بعد أنْ كان قد سعى إليه في خياله؛ (باتَ الخيالُ وراءهنّ طليحا)، ويفاجئنا حين يصل إلى المكان الحسيّ، بأنّ مسيرته النسيبيّة كانت مسيرة الحج، وأنّ وصوله لحرم الإمام هو تأدية لفريضةٍ هامّة ولركن من أركان دينه. وقد وصل ليقبّل الركن الممسوحَ، ليقبّل يدَ الإمام:

حجَّتْ بِنا حَرَمَ الإمامِ نجائبٌ ... تَرمي إليه بنا السُّهوبَ الفيِحا

فَتَمَّسَحَتْ لِمَمٌ بهِ شُعْثٌ وَقَد ... جِئنا نُقَبِّلُ رُكْنَه الممسوحا

أمّا الوُفودُ بِكُلّ مُطَلَّعٍ فقد ... سَرَّحتَ عُقْلَ مَطْيِهِمْ تِسريحا

هلْ لي إلى الفردوسِ مِنْ إذْنٍ وقَد ... شارَفْتُ بابًا دُونَها مَفْتوحا

في حيثُ لا الشعَراءُ مُفْحَمَةٌ ولا ... شاؤُ المدائح يُدرِك الممدوحا

إنّ مثل هذه المعاني ظاهريّا، حتى ولو أُخذتْ بالمعنى المجازي، فيها مغالاة واضحةٌ؛ لكننا إذا عدنا إلى كلّ الأبيات وشرحنا تأويلها، وعرفنا أنّ الشّاعر، من منطلق الحال، يخاطب إنسانًا إسماعيليًّا فاهمًا كلّ هذه الرموز، وإذا كان فهْمُنا كقرّاء في مستوى فهم المعزّ، أي إذا كنّا القارئ الضّمنيّ الذي يوجّه له الشّاعر الضّمنيّ القصيدةَ، فلن نعتبره مغاليا وسنفهم علاقة البرقِ بالغمام وبالشّاعر وبالحج، سنفهم العلاقة بين المحسوس (البرق، الغمام، الريح) والمجرّد (الشّوق، الأنفاس، الطيب) والعقيدة/الدين (الحج، الحرَم، الركن، التقبيل) والمدح (الملك، العطايا، الصّفح عن الذنوب)؛

مَلِكٌ أناخَ على الزمانِ بكَلْكَلٍ ... فأذلَّ صَعْبًا في القيادِ جموحا

يُمضي المنايا والعَطايا وادِعًا ... تَعِبَتْ لَهُ عَزَماتُهُ وأُريحا

2.4.1. القراءة الباطنيّة للمطلع الطّللي للقصيدة:

هــل كــان ضــمّخ بــالعبير الريحــا   مُــزنٌ يهُــزُّ الــبرقُ فيــه صــفيحا

تُهــدي تحيّــاتِ القلــوبِ وإنّمــا   تُهــدي بهــنّ البــثّ والتّبريحــا

شرِقَــتْ بمــاء الــوردِ بلّــلَ جيبَهــا   فسَرَتْ تُرقرقــه دمًــا منضــوحا

تكثر، في الأبيات الثلاثة الأولى الأسماء التي تحمل في طيّاتها معاني باطنيّة؛

- العبير هو الطيب، وباطن الطيب في التأويل هـو العلـم، لـيس كـلّ العلـم بـل مـا يفـاتح بـه المنقول من درجة من درجات دعوة الحقّ من العلم مما لم يكن قبل ذلك سـمعه فـيسرّ بـه وتطيب نفسه بسماعه؛[1] وقد ذُكر أيضا " ...فقد تقدّم القـول بـأنّ بـاطن الطيـب في التأويـل العلم، ومن ذلك الخبر المأثور عن رسول اللـه صلّى اللـه عليه وعلى آلـه أنّـه قـال: ((حبّـب إليّ النساء والطيب)) عنيَ باطن ذلك الذي هو العلم ومـن يحملـه عنـه مـن أسـبابه الـذين أمثالهم أمثال نسائه".[2]
- الريح، مثَل للرحمة، العلم الباطن جالب الرحمة؛ "الحمد لله الجاعل بعد الـعسر يسرا، المعـزّ لأولياء دينه نصرا، والمرسل رياح رحمته بالإظفار والإظهار، بين أيديهم بشرا".[3]
- المزنُ هي الغيم؛ وهذا الغيمُ ما هو إلاّ الدعوة التي أتى بها النبي محمد، إذ يُشَبّهه المؤيّـد في مجالسه بالسحاب في أكثر من موقع، فيقول: "وصـلّى اللــه عـلى محمـد المصـطفى سـحاب رحمته المطير وشمس فلك رسالته التي تحت أخمصه فلكُ الأثير"،[4] وهذه الدعوة حملها يوم الغدير عليّ بن أبي طالب فذكر النجفي في كتـاب الغـدير: "أقبـل عـلي وهـو معـتم بعمامـة للرسول كانت تدعى السحاب. فقال الرسول: "أقبل عليٌّ في السحاب". يعني في تلك العمامـة. فتأولوه على أنّ عليّا هـو السـحاب.[5] وقـد أورد المؤيّـد جملـة توصـلنا للمعنـى وتجمـع بـين السّحاب والبرق فيقول: "فجاهدوا أنفسكم في مثل هذه الأيّام التي تضاعف فيها الحسـنات، وتمحى السيّئات، واسمعوا مناديكم فلقد أسمع من كان حيّا يسـمع، واستضـيئوا ببـارق نـور بيانه ما دام يلمع، وانتجعوا قطر سحاب لسانه ما دام يتدفّع..."[6]
- البرق، مثَلٌ للوحي، للمادّة الروحانيّة؛ "...قوله سبحانه ((يكاد الـبرق يخطـف أبصـارهم كلـما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا)) وكان تقدم القول في حديث البراق أنّـه التأييـد

---

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 33.
[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2 -3، ص. 255.
[3] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 295.
[4] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة. ص. 24.
[5] النجفي، الغدير. 292/1.
[6] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 166.

البارق من الحدود العلويّة لصاحب الشّريعة في سرعة، والوحي مأخوذ من السّرعة. ويقال له الوحي الوحي، العجل العجل، ويقال سِرْ وحي أي عجل، وكل ما يكون من المواد الروحانيّة فمن شأنه العجل، وما كان من جهة التعليم فمن شأنه الريث، وإنّما تتّصل المادّة الروحانيّة بنفس شريفة قد هيّأها الله سبحانه للقبول تهيؤ الضرام لقبول آثار النار..."؛[1] وفي مكان آخر من مجالسه قال المؤيّد: "... والبرق لمع هائل من النار على عجل، وكنا قد شرحنا ذِكر النار فيما تقدّم مشبعا، والبرق يغلب الأبصار ويكاد يخطف بضوئه وسرعته، وهو في الخطاب الباطن ما يلمع لصاحب الشّريعة من آثار الحدود العلويّة التي لا قبل للبصائر باحتمالها والثبات عليها، كما لا قبل للأبصار بالثبات حيال البرق"[2]

- الصفيح، السّيف مَثَل لإظهار الحجج؛ "ومثل إظهار السيوف وإظهار العدّة في ظاهر القتال مثل إشهار الحجج".[3]
- التبريح أو الشّوق؛ " وأما ما يخاطب العقل النفس، من جهة الروحانيّات، فأوّله الشّوق الدائم الذي أفاض عليها" ويشرح السجستاني في الهامش عن الشوق فيقول: "الشوق؛ النفس تنشد كمالها، فتحدث بها أمور، والأمور التي تحدث فيها تكون كمالها مما يقوم ذاتها لنيل كمالها. وهي أفعال توجد في علّة لها موجبة لازمة لذاتها بها تصدر إلى الوجود وتسمو إلى الشوق، وذلك لها اسم كلي وعند كلّ مشتاق لها اسم مفرد يختصّ بما يقتضيه، فأمّا الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة ولكون النفس في ذاتها قائمة بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسدّ به من المعارف التي فيها كمالها، ولحاجتها الحاصلة في ذاتها بنقصانها، وتلك الحاجة هي الشّوق".[4]

بعد أنْ عرفنا المعاني الباطنيّة للكلمات تسهل علينا القراءة، فالبرقُ رمز الوحي والوحي هو العَجَل، وكلّ ما يكون من الموادّ الروحانيّة فشأنُهُ العَجَل، وهذا البرق كما عرّفَهُ المؤيّد هو لمعٌ هائلٌ من النار على عجل، وقد عرفنا ما تعنيه النار في الباطن، فهي الحقائق الخفيّة وهي بارق النبوّة التي هي السّلطان.[5] إذًا الدّعوة التي جاء بها النبيّ محمّد والممثولة بالغيم، والتأويل الموحى لعلي بن أبي طالب، والممثول بالسّحاب، هذه الدّعوة عندما لمع فيها الوحيُ/ البرقُ وشقّها بالسّيف/ بالحجج، أي أشهرَ الإمام الحجج وأظهرها، فاح منها الطيبُ مثَلُ العلمِ الباطن وانتشر مع الريح، انتشر رحمةً للعالمين الذين تقبّلوا هذا العِلم. وقد ذكر المؤيّد في

---

[1] المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 332.
[2] ن. م. ص. 306.
[3] ن. م. ص. 331.
[4] السجستاني، الينابيع. ص. 94.
[5] المؤيّد في الدين، المجالس، المائة الأولى. ص. 297.

مجالسه "... وعلى الأئمة من ذريّته نجوم الظلام وغصون الشّجرة المباركة، وعلامة معنى قوله تعالى: ((هل ينظرون إلاّ أن يأتيَهُم اللـهُ في ظُلَلٍ مِنَ الغمام والملائكة))،[1] وسلم تسليما، وحسبنا اللـه ونعم الوكيل"[2]

الصورة الحسيّة الحركيّة المذكورة في البيت الأوّل، هي صورة دينيّة محض، تتحدّث عن انتشار العلم الباطن وفوحه والرحمة التي أتى بها للناس. وقد آمن الإسماعيليّون بنوعين من القوى؛ القوى الطبيعيّة والمراد بها القوى الحسّاسة الخفيفة اللطيفة التي هي: الباصرة، والسامعة، والذّائقة، والشّامّة، واللامسة. والقوى المميّزة الروحانيّة وهي القوى الفاضلة التي هي: العاقلة والمفكّرة والذّاكرة والمخيّلة والحافظة والناطقة.[3] ويقولون بأنّ النفس منها الكليّة ومنها الجزئيّة، وأُطلق عليها النفس الجزئيّة كونها جزء من النفس الكليّة. وهي من قوى النفس الكليّة سارية في جميع الأجسام، ويؤمن الإسماعيليّون بأنّه "إذا النفس الجزئيّة قد بلغت كليّتها حين لم تجد شيئا من الطبيعيّات خارجًا عن الجرم المستدير (الأرض)، ووجدت العلم هناك ثابتًا، فإنْ كان سلوكها بتأييد لطيف من النفس الكليّة، رأت هناك من السرور واللذة والعزّ والشّوق ما تستغرق نفسها فيها".[4]

هذا التواصل بين الحواس والمحسوسات لم يأتِ عبثا، فالقوى الطبيعيّة أي الحواسّ تقودنا لمعرفة القوى الروحانيّة والعلاقة بينهما غير منفصلة ومتبادلة، لأنّ معرفة القوى الروحانيّة والعلم الثابت يؤدّي إلى اللذة الروحيّة والشوق، وهذا ما يقوله البيت الثاني، فما ناله من طيبٍ وهدايا، من علمٍ وتأويل أوصله لحالة من الشّوق مزدوجة؛ اشتاق لنهل العلم وشعر بلذة الشّوق والعزّ بعد أن ناله.

والبيت الثالث الآن واضح لا لبس فيه، فالمزن هي التي شرقت بماء الورد، أي أنّ الدعوة التي أتى بها النبي والتأويل الذي حمله عليّ مؤسَّس بالعلم، الممثول بالماء، وقد ذكر المؤيّد في مجالسه ما يوافق هذا المعنى فقال: "... أوفى من الدلالة على كمال قدرة اللـه تعالى ونظام حكمته، من تصورنا أن الشبع منه لا من الطعام، والري منه لا من الشّراب، والحق منه لا من النار، والبلّ منه لا من الماء..."،[5] إذًا هذه المزن حاملة لعلم اللـه الذي منه البلّ لا من الماء، فالماء

[1] سورة 210/2
[2] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 135.
[3] السجستاني، الينابيع. الهوامش ص. 133-134.
[4] ن. م. ص.112-113.
[5] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 93.

مجرّد مَثَل للعلم، وهـذه المـزن تسري، والسري لـيلا مثـلٌ عـن السـير في طلـب العلـم البـاطن، فالدعوة تحمل العلم الباطن وتسير به، تنشره الرياح كالعبير الطيّب ليصل للطالبين.

بعد هذا المطلع يتابع الشّاعر قائلا:

إيهًـــا فلـــولا أنّ ثوبـــكِ مـــانعي	جـذبتكِ أنفـاسي فكنـتِ الروحـا
أنفـاسُ طيـبٍ بـتنَ في درعـي وقـد	بـاتَ الخيـالُ وراءهـنّ طليحـا

لقد عبقت الريح برائحة العبير، والطّيبُ نوعان؛ ما خفـي لونـه وظهـرت رائحتـه وهـو طيـب الرّجال، وما ظهر لونه وخفيت رائحته، وهو طيب النساء. والرجل حسب علم التأويـل البـاطن هو المفيد، "وعِلم المفيد الذي مثله مثل الرجال، أحسن وأخفى من علم المستفيد (مثل المـرأة) الذي يفيده إيّاه إلى أن يبلغ حدّ الرّجال في الباطن".[1]

الثوب في الظاهر يمنع الريح مـن أن تتغلغـل في جسـد الشّـاعر، إلاّ أنّ أنفـاس الشّـاعر جـذبت الطيوب، وهذا في التأويل مثله مثل البخور وهو ضرب مـن الطيـب يعلـق بالثيـاب ويستنشـق من الهواء إذا خالطه مع ما يستنشق منه ويصل إلى من أعطيه وإلى من لم يعطه ولم يقصد بـه إليه ولا يملك معطيه حبسه عمّن لا يريد إعطاءه إيّاه فمثله من العلـوم مثـل العلـم الـدنيوي الذي ينتفع به فيها ويصل إليه من أراده مـن أهلهـا ويخترعـه ولا يصـحب المـرء منـه شيء إلى آخرته، وإنّما ينتفع به في عاجل الدنيا وظاهر أمرها.[2]

إذًا نستنتج من كلّ ما تقدّم بأنّ الشّاعر قطع مرحلة جديدة من مراحـل الاسـتفادة مـن العلـم الباطن، مرحلة تقرّبه من الوصول إلى حَرَم الإمام، تمكّنه من الحج، كما ذُكر في القصـيدة، وكـما سيُؤوّل لاحقا.

بـلْ مـا لهـذا الـبرقِ صِـلاً مُطرِقًـا	ولأيّ خبـــلِ الشّـــائمِينَ أتيحـــا؟
يُـــدني الصّـــباحَ بخطـــوِهِ فعـــلامَ لا	يُدني الخليط وقـد أجـدّ نزوحـا؟

حسب التفسير الظاهري لهذين البيتيْن فالشّاعر يتساءل: أين أُتيح لهـذا المـاء المطـرق السّـاقط من السّحاب بفعل اهتزاز المُزنِ من سيف البرق، أن يقصد وأن يمطرَ؟ وباطنيّـا أيـن أتـيح لهـذا العلم المأخوذ من الأنبيـاء، علـم البـاطن أن يصـل؟ يتسـاءل عـن الحـدّ المتـاح لـه أنْ يصـله في المعرفة. وهذا العلم يُدني الصباح، بعد أن كان المشهد الزمنـي ليليّـا تسري فيـه المـزن والريـاح، بعد وصول الطيب، بعد قطع مرحلة من مراحل الاستفادة، والانتقال لحدّ جديد، تغـيّر المشـهد

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 32 .
[2] ن. م. ص. 33.

الزمني، وانبثق الصباح، ويتساءل الشّاعر ما بال هذا البرقُ/ المادّة الروحيّة/ علم الباطن، يُدني الصباحَ، أي ينقلُ لمرحلة أعلى، فلماذا لا يُدني الخليطَ، لماذا لا يقرّبني من مراحل وحدود أعلى؟ هنا إعلان لرغبة الشّاعر في اجتياز مراحل جديدة والوصول لحدود دينيّة جديدة، وكلّ هذه التساؤلات ما هي إلا تصريحٌ يستبق ويمهّد للوصول إلى الإمام.

بِتْنـا يُؤَرِّقُنـا سَـناهُ لَمُوحـا ... ويُهيجُنَـا غَـرَدُ الحـمامِ صَـدُوحا

أمُسَـهَّدَيْ ليـلِ الـتّمامِ تَعَالَيـا ... حتّـى نُصَـيِّرَ مَأْتَمًـا فَنَنُوحـا

وذَرا جلابيبًـا تَشَـقُّ جيوبُهـا ... حتّـى أُضَرِّجَهـا دمًـا مسـفوحا

فلقـد تجهّمنـي فِـراقُ أحبّتـي ... وغـدا سـنيحُ الملهيـاتِ بريحـا

وَبَعُـدْتُ شـأوَ مَطالـبٍ ورَكائـبٍ ... حتّـى امتَطيْـتُ إلى الغَـمامِ الرّيحا

بات الشّاعر أرقًا من نور الموادّ الروحانيّة التي يوصلها له الدّعاة، ممثّلين بالحمام وغَرَدِه، وقد سبق لنا تأويل ذِكر الطيور، فهي الدّعاة، وفقط بعد التأويل نستطيع أن نعرف سرّ البكاء، وسرّ المأتم الذي يريد الشّاعر أن ينوح فيه، رغم أننا لا نعرف من الميّت، وقد ذكر الرسول في كتاب إلى رفاعة قاضيه على الأهواز: وإيّاك والنوح على الميت ببلد يكون لك به سلطان.[1] نفهم من هذا أنّ الشّاعر ينوح لأنّه لا يعترف بسلطان من يسكن في بلاده، ويبحث عن سلطان آخر، عن الإمام المعزّ لدين الله الفاطمي. وعندما يطلب الشّاعر ممّن يخاطبهما أن يذرا جلابيبَ تشقّ جيوبها، فإنّما يقصد نفس المعنى، عدم اعترافه بسلطانٍ غير سلطان المعزّ، لذلك يتصرّف هناك، حيث يريد الانتقال، تصرّفاتٍ لا تليق بإسماعيليّ؛ إذ ذُكِر عن جعفر بن محمّد أنّه لمّا احتضر أوصى، فقال: لا يلطمن عليّ خدّ ولا يشقن علي جيب...".[2] وهو بهذا النواح يمهّد للموت، فالموت في علم التأويل ما هو إلاّ الانتقال من حدٍّ إلى حدّ: "مثل النقلة بالموت من دار إلى دار مثل النقلة في دعوة الحقّ من حدٍّ إلى حدٍّ، فالمنقول فيها من حدّ إلى حدّ لا بدّ لمن ينقله أن يفاتحه بالعلم والحكمة، إذا صار إلى الحدّ الذي نقله إليه بما يجب أن يفاتحه به فيه ولا يفاتحه بذلك إلاّ من هو فوقه وأعلم بما يفاتحه به، ولا يكون عند المنقول علم من تلك المفاتحة، فمن أجل ذلك كان مثله في ذلك الحدّ مثل الميت لأنّه علم له بما فيه والمفيد له مثل الحيّ لأنّه عنده علم ما يفيده".[3]

---

[1] ن. م. ص. 18.

[2] ن. م. ص. 18.

[3] ن. م. ص. 19.

ويعلن الشّاعر صريحًا بأنّه من أجل الوصول امتطى الريح ليصل إلى الغمام، أي أنّه امتطى العلم الباطن ليصل إلى الدعوة الفاطميّة، ليصبح إسماعيليًّا.

بعد هذه القراءة الباطنيّة نستطيع أن نفهم المصطلحات الفاطميّة الواردة في القصيدة لاحقا، كمصطلح الحج إلى الإمام:

حجَّتْ بِنا حَرَمَ الإمامِ نجائبٌ	تَرمي إليه بنا السُّهوبَ الفيحا
فَتَمَسَّحَتْ لِمَمٌ بهِ شُعْثٌ وَقَد	جِئنا نُقَبِّلُ رُكْنَه الممسوحا
أمّا الوُفودُ بِكُلّ مُطَلَّعٍ فقد	سَرَّحتَ عُقْلَ مَطيِهِمْ تِسريحا
هلْ لي إلى الفردوسِ مِنْ إذْنٍ وقَد	شارَفْتُ بابًا دُونَها مَفْتوحا
في حيثُ لا الشعَراءُ مُفْحَمَةٌ ولا	شأْوُ المدائح يُدرِك الممدوحا

ولقد قصد الشّاعرُ حَرَم الإمام حاجًّا، فهل يجوز الحجّ نحو الإمام كفريضة، أم يستعمله ابن هانئ من باب المجاز اللغويّ؟ إذا أخذنا بالمعاني التأويليّة، فالحجّ في التأويل الباطن مثل القصد إلى إمام الزّمان[1] وقد ذكر المؤيّد في مجالسه "ولهذه العشر من الجملة ممثول شريف شرف مثله لممثوله، وعظم محسوسه لمعقوله، فهم قوم بهم ينطق لسان الحقّ، وهم الواسطة بين الله سبحانه وبين الخلق سياقتهم إلى الحج الذي هو ختام الأعمال الشّرعيّة، والتكاليف الوضعيّة، والحج يقع في شهر هو ختام السنة، وهو مثل (على صاحب دور به) ختام النبوّة، والبيت المحجوج هو قبلة المصلّين الذي عظم قدره، وأمرهم بالتوجّه نحوه في صلاتهم، فقال سبحانه ((وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطرهُ))[2] ولتوجّه الإنسان بحياته ونطقه إلى بيت جماد لا يحس، ولا يعقل خطب، وهو مكان الذّكر لمن كان له قلب، وذلك أنّ المصلّي من حيث جسمه تراب (ينحلّ إلى تراب فاقتضى أن تكون قبلته ما ينحلّ إليه وهو التراب) ومن حيث نفسه جوهر قابل لأثار النبوءة والكتاب، فاقتضى أن تكون قبلتها ما تنحلّ إليه، وهو النبوءة والكتاب. فهو إذًا يستقبل القبلة وكأنّما استقبل الكثيف بكثيفه، واللطيف بلطيفه، فيتوجّه بكثيفهِ إلى ما إليه انحلال، وبلطيفه إلى ما إليه مآله".[3]

يقول ابن هانئ بأنّه حجّ نحو الإمام وجاء يقبّل ركنه الممسوحا، وقد ورد في التأويل: "إنّ مثل البيت في الباطن مثل صاحب الزمان من كان من نبي أو إمام في كلّ وقت، ومثل الركن مثل

---

[1] ن. م. ص. 254 .

[2] سورة 4/ 144 و150.

[3] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 18-19.

حجّته، وإنّ الدعوة المستورة تكون للحجة إذا أقامه الإمام فيه يبدأ، وهو يكون إذا أقامه الإمام بابه الذي يؤتى إليه من قبله، وإليه وإلى من يقيمه من الدعاة يقصد القاصد للإمام الذي مثله في الباطن مثل الحاج على ما ذكرنا وبه يبتدأ".[1]

فالحجّ إذًا هو القصد إلى إمام الزمان، والشّاعر ليس وحيدًا في حجّه، فالوفود بكل مطلع، سرّحت عقل مطيّهم، والحجيج في الباطن أمثال المؤمنين الطالبين أئمة أزمانهم.[2]

يحجّ الشّاعر نحو الإمام المعزّ لدين الله مؤدّيًا فريضة دينيّة من جهة، ومادحًا لهذا الملك، الخليفة الممدوح الذي لا تُدركه المدائح مهما سمتْ.

نجد أنّ القصيدةَ مزدوجةٌ، تحمل أبياتها النسيبيّة الظاهر الذي يختلف عن الباطن تماما، ومن جهة ثانية يوجد في هذه القصيدة مصطلحات وتعابير فاطميّة صريحة واضحة، لكن دون أن نؤوّلها ونعطيها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعًا من المغالاة، وإمّا نوعًا من المجاز. فمثلاً يتابع ابن هانئ مديحه قائلا:

ملـكٌ أنـاخ عـلى الزمـان بكلكـلِ	فـأذلّ صـعْبا في القيـاد جموحـا
يُمضي المنايــا والعطايــا وادعًــا	تعِبَــتْ لــه عَزَماتــه وأُريحــا
نــدعوه منــتقما عزيــزا قــادرًا	غفّـار موبقـةِ الـذّنوبِ صـفوحا

إنّ القارئ العاديّ للبيت الأخير لا بدّ أن يعتبرَ الشّاعر كافرًا، مغاليًا، إذ كيف نفسّر قول الشّاعر: "ندعوه منتقمًا، عزيزًا قادرًا" إلاّ بالمغالاة؛ على اعتبار إعطاء الإمام صفات الله؟ أمّا القارئ العارف بالباطن الذي يؤمن به الإسماعيليون، فهو حتمًا يعرف إيمانهم القائل بتنزيه الله عن كلّ الصفات.[3] فالإسماعيليون ينزّهون الباري تعالى عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يطلقون عليه شيئا منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم.[4]

وهم إنّما ينزّهون الله عن هذه الصفات ويطلقونها على الإمام ممثول العقل الأوّل على الأرض. وتتوسّع هذه الدّراسة في شرح المعتقدات الفاطميّة، ومثل هذه المصطلحات التي تكثر في قصائد الشّعراء الفاطميين، خاصّةً تلك القصائد التي سيتعامل معها المبحث الثالث.

[1] النعمان، تأويل الدعائم.ج. 2-3. ص. 230.
[2] ن. م.ص. 265
[3] السجستاني، الينابيع. ص. 163.
[4] زاهد علي، تبيين المعاني في ديوان ابن هانئ. المقدّمة ص. 58؛ اليعلاوي، ديوان ابن هانئ. هامش ص. 181.

2.4.2. إيجاز واستنتاج:

هذه القصيدةُ مزدوجةٌ كسابقاتها؛ قصيدتي تميم بن المعزّ وقصيدة ابن هانئ، تحمل أبياتها النسيبيّة الظاهر الذي يختلف عن الباطن تماما، ومن جهة ثانية يوجد في هذه القصيدة مصطلحات وتعابير فاطميّة صريحة واضحة، لكن دون أن نؤوّلها ونعطيها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعًا من المغالاة، وإمّا نوعًا من المجاز. وهذه المصطلحات تركتنا نبحث عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول وراء ظاهرها؟

إذًا هذه القصيدة جديدة في طرحها الباطني، لأنّها حوت مصطلحات إسماعيليّة صريحة، ظنّها النّقاد ضربًا من المغالاة، لكن باطنها عرّف القارئ بجانبٍ خفيّ من جوانب قراءة الشّعر الفاطمي، ومن جوانب حياة ابن هانئ. كما أنّ هذه المصطلحات كالبرق، والطيبِ والحجِ إلى الإمام وتقبيل ركنه، عدا عن أنّها نوع من الاستباق ،أسلوبيًّا، لمّح لنا بإمكانيّة تأويل القصيدة وعدم الاكتفاء بظاهرها، فتحت أمامنا المجال للتأكّد بوجود قارئيْن؛ قارئ عاديّ وآخر مُضمَر، أي القارئ المستجيب، المتلقّي، ومرسِليْن الشّاعر الحقيقي ابن هانئ، والشّاعر المضمَر الذي يريد إرسال موقفه المعيّن من قضيّة معيّنة، وهو هنا ابن هانئ المستفيد، طالب العلم الباطن من الإمام المعزّ، إمام الزّمان.

إنّ الاكتفاء بالقراءة الظاهرية أخذَ المحقّقَيْن نحو احتمالات مختلفة وجوازات خاطئة، فتكثيف استعمال الضمائر والعوائد، بلبل ترتيب أبيات القصيدة، وأتت قراءتنا الباطنيّة فغيّرتْ ترتيب البيت الناقص من إحدى النسخ، وبهذا أعادت للقصيدة نظامها المعنوي الذي تشتّتَ.

2.5. تلخيص نتائج واستنتاجات المبحث الثاني.

نظرت هذه الدراسة للقصائد من منظور مختلف؛ فبحثت في معناها الظاهري، ومبناها والأساليب التي استعملها الشاعر، معتمدةً مناهج بحثٍ مختلفة، كالمنهج البنيوي الذي يستنبط بُنية النصّ بالكشف عن العلاقات الداخليّة الثابتة داخله واستقراء الدوال الداخليّة، دون الانفتاح على الظروف السياقيّة الخارجيّة التي قد تكون أفرزت هذا النصّ من بعيدٍ أو قريبٍ، ويمكننا بمقتضى هذا المنهج أنْ نكتنِه النصّ الأدبي أمامنا ونعرفَ حَسْبَهُ كيفيّة بناء النصوص الأخرى للكاتب نفسه أو النوع الأدبي نفسه. وقد ساعدنا هذا المنهج في إيجاد العلاقة بين القصيدتيْن، الأرجوزتيْن اللتين تعتمد الأولى من بينهما وصف رحلةٍ في الصحراء تنتهي بمدح العزيز، بينما تعتمد القصيدة الثانية وصف رحلةِ صيدٍ تنتهي بمدح المعزّ، لنكتشف بأنّ القصيدتيْن تتّجهان نحو سرد سيرةٍ ذاتيّة للشاعر في طريقه الطويلة التي قطعها لطلب العلم الباطن.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاجتماعي والمنهج النفسي، لأنّ القصيدةَ وليدةُ موقفٍ اجتماعي سياسي شعوري أو أدبي يُتَرْجِم كلامًا وحبرًا على الأوراق، لذلك لا بُدّ من التطرّق للجانب الاجتماعي كعلاقة الشّاعر بوالده صاحب الحقّ في "النصّ" الفاطمي، وعلاقته بأخيه "العزيز"، لنفهم العلاقة بين وصف الرحلة (رحلة الصحراء الظاهريّة، باطنيًّا رحلة طلب العلم الباطن) والفخر الذاتي والمدح الغيري (وقد شدّد على الفخر الذاتي ليؤكّد أنّ الطريق التي قطعها للوصول للإمامة شاقة وطويلة، وهو مستحقٌّ أن يكون المنصوص عليه بعد والده المعزّ، وإنّما أسهب في المدح الذاتي في القصيدة الأولى ليفاضل بينه وبين الممدوح العزيز، وليقول بأنّه كان جديرًا بالإمامة مثله).

ولربط الدلالات المختلفة للقصيدة، وربط غرائب اللغة والمعاني، بقرائن ترشدنا للتوجّه للقراءة الباطنيّة، كان لا بدّ من اتّجاهين أكمل واحدهما الآخر؛ اتّجاه الاستقراء الموضوعي، واتّجاه القراءة التأويليّة.

من جهة ثانية حاول البحثُ أن يؤسّس للنظريّة التي يطرحها: "الشعر الفاطمي بين المعاني العاديّة والعقائديّة"، لذا اتّسعت دائرة البحث، فأخذت عيّنةً أخرى من القصائد لشاعرٍ آخر، أندلسيّ المنشأ، تقرّب من البلاط الفاطميّ وعاش في كنفه، ابن هانئ الأندلسي، معتمدةً نفس الثيمة/موضوعة القصيدة ألا وهي "قصائد المدح"، مدح الخليفة الفاطمي كزعيم سياسيّ ودينيّ، وذلك لتدعيم وتثبيت النظريّة، فكانت النتيجة واضحةً؛ أنّ ما استغلق من معانٍ في القراءة الظاهرية، وما اعتبره أحدّ المحقّقين "غريبًا"، وما اختلف حول شرحه المحقّقون، لم يُصبح متماسِكًا مترابطًا إلا بالقراءة الباطنيّة، وأنّ القصيدة التي تشتّت أبياتها بين موضوعات مختلفة، أتت القراءة الباطنيّة لتجد قرائن تربط أصوات القصيدة معًا لتقولَ قولَها.

ما نلاحظه في هذا الفصل أنّ هذه القصائد التي اعتمدت الانزياح المكاني والزماني لتغيير الحَدَث الشّعري وحالة الشاعر (المهْمَهُ الذي قطعه تميم ليلا وصباحًا واختلاف حالة الجوّ واختلاف الحدث الشعري في كلّ مكان وزمان؛ ثمّ جبل "أجأ" الذي ذكره ابن هانئ وانتقاله جغرافيًّا في القصيدة الأخيرة من المسيلة إلى المغرب حاجًّا إلى المعزّ)، إنّما حملت في طيّاتها انزياحًا نحو قراءة باطنيّة فكّت غريب المعاني ومستغلَق القصيدة.

المبحث الثالث:

3. موتيفات الشّعر الفاطمي بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة

مدخل:

تختلف قصائد هذا الباب عن القصائد السابقة التي تتمتّع بقراءتين؛ ظاهريّة وباطنيّة، بأنّها صرّحت بالتعابير الفاطميّة جهرًا ولم تبطّنها، لكنّ القارئ العادي الذي لا يعرف تأويل المفردات تأويلا باطنيًّا، تنغلق عليه دائرة الفهم ويستصعب حلّ غوامض الأبيات فهذه المصطلحات الفاطميّة أعطت القصيدة بُعدًا جديدًا، أعطتها معنى مزدوَجًا. يتطرّق هذا الباب لقصائد اختلف زمانها في ظلّ الدولة الفاطميّة واختلف منشأ شعرائها، من بداياتها في المغرب (ابن هانئ الأندلسي)، لبداياتها في مصر (تميم بن المعزّ لدين الله)، بعد أنْ أرست الدولة قواعدها السياسيّة واتّجهت نحو نشر دعوتها (المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي)، وفي أوقات أزمتها واندحارها وتسلّط الوزراء فيها (عَمارة اليمني)، إنّها قصائد لشعراء اختلف انتماؤهم للعقيدة الفاطميّة واختُلفَ في انتمائهم بل وشُكّك في بعضه. قصائد حملت في معجمها اللغوي الظاهري ألفاظًا وموتيفات وصورًا ومجازات لغوية لم يحوها المعجم الشّعري العربيّ قبل الفاطميين، جمعت بين المعجم الشّعري المبسّط والمعجم العقائدي الأليغوري، ممّا حدا بالمؤرّخين السُّنَّة وغيرهم ممّن لم يضطلعوا في فهم المعجم الديني الفاطمي، إلى اتّهام الشعراء بالكفر، واستثناء قصائدهم حتى من كتب التأريخ والتراجم، ومن أشهر الأبيات التي أثارت النقد والشكوك ووجّهت إصبع الاتّهام لناظمها، هو هذا البيت الذي نظمه ابن هانئ الأندلسي في مدح المعزّ:

ما شئت لا ما شاءت الأقدار	فاحكم فأنت الواحد القهّارُ
وكأنّما أنتَ النبي محمد	وكأنّما أنصارك الأنصار[1]

[1] ابن هانئ- الديوان. تحقيق اليعلاوي 1994. ص. 181 ذكرَ في الهامش أنّ هذه القصيدة المُستهجنَة من النّقاد القدامى مفقودةٌ من أغلب النُسخ، ولا توجد إلاّ في نُسختي بترسبورغ ونسختي القاهرة والنسخ الخاصّة الهنديّة، وعزا الباحثُ الإسماعيلي نَبْذها إلى ما ظهر لهم فيها من غُلُوٍ ، فانبرى للدفاعِ عن حقيقةِ أصحابِه وتبرير نِسبَة الصفاتِ كالواحد والقهّار إلى غير الله ، فقالَ إنّ الإسماعيليين يُنَزّهون الباري عن جميعِ النعوتِ والصفاتِ كالصانع والقادر والفاعلِ ولا يُطلقون عليه شيئًا منها لأنّ اطلاقها عليه يوجب الكثرَةَ في ذاتِه عندهُم.. وجميعُ الصفات والنعوت واقعةٌ على المبدعِ الأوّلِ وهو الأمرُ والكلمة، ولمّا كان الإمامُ قائما مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةٌ عليه، فلا عجبَ أن أطلق الشاعر (الواحد القهّار) على المعزّ، فإنّه قال ما قال حسب اعتقادِهِ.

إنّ مثل هذه الأبيات اعتبرها فقهاء السنّةِ مغالاةً ونهاية الكفر والإلحادِ، وذلك لجهلهم بنظرية المثل والممثول.[1]

وقد ذكر ابن هانئ، في العديد من قصائده، الذّمَ الذي لحقه فقال:

أراني إذا مـــا قلـــت بيتًـــا تنكّـــرَتْ	وجـوهٌ كـما غشّى الصـحائف تتريـبُ
أفي كـلّ عصرٍ قلـتُ فيـه قصـيدةً	عـليَّ لأهـلِ الجهـلِ لـومٌ وتثريـبُ؟[2]

لقد انتشرت التعابير الفاطميّة، التي اعتُبرتْ مغالاة، بكثرة في قصائد المدح لأنّها القصيدة الأداة، التي أدّت مهمّة مختلفة بمدحها للإمام، وذلك لاختلاف صفات الممدوح الفاطمي عن غيره من ممدوحي الشّعر العربي، ولاختلاف انتماء الشاعر تاريخيًّا وجغرافيًّا وربّما كان للعامل النفسيّ أثرٌ أدّى إلى بعض الفوارق. هذه القصيدة المادحة البلاطيّة، هي هديّةٌ تبادليّة (بين المادح والممدوح)، فيها إعلانُ ولاءٍ وانتماء ومذهب، وتأريخٌ سياسيّ ومدحٌ وفخرٌ ومقارنة. هذه القصيدة البلاطيّة نُظِمَت خصيصًا لتترك أصداءها بين جُدر القصر،[3] وارتبطت ارتباطًا حميمًا وفعّالاً بسياسة البلاط ومراسيمه.[4] وهي النوع الشّعري المهيمن على القصيدة العربيّة القديمة خلال كلّ العصور الإسلاميّة. إلاّ أنّه لا يمكننا أنْ نجدَ مثيلا لبعضِ قصائد المدح الفاطميّة في الشّعر العربي، وذلك بسبب اختلاف المعاني والصفات التي أُطلقت على الممدوح الفاطمي، وبسبب الوظيفة التي شغلتها هذه القصائد، وبسبب اختلاف البلاط الفاطمي عقائديًّا عن البلاط العباسي والأموي.

تنوّع المدح البلاطي الفاطمي تاريخيًّا، مكانيًّا، موضوعًا وهدفًا وبلاطًا، فمن القصائد ما كُتِبَ في أوائل الدولة الفاطميّة في المغرب ومنها كُتب في أواخرها في مصر، منها ما كُتب في بلاط وزير، ومنها في بلاط إمام، منها ما كُتب للتكسّب، ومنها ما كُتب لإعلان ولاء، للدفاع عن

[1] Kamil, Hussain-"Theory of (Matter) and (Spirit) and its influense on the Egyption poetry of the Fatimid period" .pp109-*Islamic culture* v – xxiv 1950.

[2] ابن هانئ، الديوان. ص. 46.

[3] P.Smoor. "Palace and Ruin, a Theme for Fatimid poets?" .pp.94-95.from *Die welt, Des orients* XXII.1991.

[4] Beatrice Gruendler- '*Meeting the patron*"- Ideas, Images, and Methods of Portrayal-Brill-Leiden-Boston 2005.

-Sperl, Stefan and Shackle Christopher "Qasida Poetry in Islamic and Africa". vol.2 Brill 1996. pp36: If the qasida has been, a regester of social events and a codification of moral principles and culture values, then this pre-supposes first and foremost that it was designed to be heard and remembered not only by individuals but by all members of the community.

مذهبٍ، للفخر، لتأريخ حدثٍ جَللٍ (كفتح مصر)، لمدح قائد عسكري (جوهر الصقلي) لمدح وزيرٍ (كيعقوب بن كلّس)، للنقاش، ومدح مذهبٍ دون غيره (كالقادسية ومسألة الجبر والاختيار التي أثارها الشاعر الوزير طلائع بن رزّيك).

اختلف الممدوحون فاختلفت التعابير، واختلف المادحون فتعدّدت الأسباب، والدولة واحدة، فاطميّة تؤمن بمبدأ يقرّ بباطن القرآن، ولها نظريّاتها الخاصّة التي فرضت لغة جديدة على قصائد المدح على امتداد التاريخ الأدبي العربي. فهل اختلفت هذه الوظيفة باختلاف زمنها، أم مكانها، أم انتساب وانتماء شاعرها؟[1] هل اختلفت قصيدة مدح الخليفة الإمام عن مدح غيره من الناس؟[2] وهل اختلفت المعاني الباطنيّة التي تطرحها تلك القصيدة بين مادحٍ فاطميّ العقيدة كالشّاعر تميم بن المعزّ لدين الله، وبين شاعر الفاطميين الأوّل ابن هانئ الأندلسي، وكلاهما استعمل المصطلحات الفاطميّة في شعره؟

3.1. قصيدة نموذجيّة لتأويل الموتيفات المتكرّرة في القصائد الدّنيويّة:

نبدأ هذا المبحث بقصيدة مدحٍ للشاعر ابن هانئ يقدّمها للمعزّ[3] ويهنّئة بمناسبة شهر رمضان، اعتبرها اليعلاوي من أولى المدائح المعزّيّات،[4] تبدأ القصيدة بالنسيب وذمّ الدّهر الذي نستشفّ منه إيمان الشّاعر بوجود النّفس والجسد كالفاطميين، فيقول:

طُويتْ لي الأيّام فوق مكايدِ	ما تنطوي لي فوقها الأعداء
... تطيلُ عذاب نفسٍ في الهوى	هذي تُسرُّ بأنّ تلك تُساء[5]

نفسُ الشّاعر معذّبةٌ في الهوى، والأيّام تُسرُّ لأنّ النفس تتعذّب، إذًا هو الصراع الأبديّ بين ما نتمناه وما نناله من ظُلم الدنيا. ونتساءلُ: إذا كانت القصيدة طقوسيّة مادحة فاطميّة، فلماذا تتّكئ على النسيب والبكاء، هل لأنّ المقابلة، بين العذاب/ الحرمان وعطاء المحبوب، تعزّز معنى العطاء/ معنى الحماية التي يعطيها الإمام لمادحِهِ في هذا الطقس التبادليّ الذي تكون فيه للقصيدة وظيفة قيضٍ في مقايضة طقوسيّة؟ هذا على مستوى المعنى، أمّا على مستوى المبنى، فهل هي وقفة طللية تحاكي الشّعر العربي لتؤكّد انتماءها إليه وامتدادها له،

---

[1] P.Smoor. "Fatimid poets in Cairo" *.pp*.155.

[2] Mark R Cohen and Sasson Somekh." In the Court of Ya'qob Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish quarterly Review*, New Ser, Vol 80,No3/4 pp.283-314.

[3] ابن هانئ الأندلسي، الديوان. (ت. محمّد اليعلاوى، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) ص.15. الملحق رقم 14.

[4] ن. م. هامش رقم 1. ص. 15 "هذه القصيدة من أولى المدائح المعزّيّات، بدليل البيت الثلاثين، فيكون تاريخها حوالي سنة 353هـ وهي الأولى في ترتيب زاهد علي"

[5] ن.م. هامش رقم 15. ص. 16. "أوّل البيت بياض تكرّر بالطبع في ت 3. والبيت يأتي برتبة 12 في مخطوطنا".

وإعطاء الممدوح شرعيّة انتمائه لأولئك الممدوحين على امتداد المدائح العربيّة التي سبقته؟ إذًا نرى أنّ مطلع القصيدة على مستوى المعنى والمبنى يؤدّي دورًا تمهيديًّا في قصيدة المدح، ليقول بأنه مهما بالغ الشّاعر في مدحه، يجوز له ذلك، لأنّ هذا الممدوح كان الخلاصَ بالنسبة للشاعر من ظُلم الدنيا، هذا الممدوح المختلف عن غيره من الأنام:

وطفقتُ أسأل عن أغرّ مُحجّلِ   فإذا الأنام جبلّةٌ دهماء

حتى دُفعتُ إلى المعزّ خليفةً   فعلمتُ أنّ المطلبَ الخلفاءُ

هل شكّ خلقٌ كان أوتي ناظرًا   أنّ الذّكاء المستنير ذكاء؟[1]

يعلّق اليعلاوي على هذا البيت بأنه في المخطوط الموجود في حوزته، وجد كلمة "المستنار"، لكن لأنّ الفعل استنار لا يتعدّى، فضّل المحقّق أن يتركها "المستنير"، ولم يشرح لنا شيئا من غوامض هذا البيت فهل هي ذُكاء بالضّمة (بمعنى الشّمس)، أم ذَكاء بالفتحة (بمعنى النباهة والفطنة)؟

3.1.1. القراءة الباطنيّة تأخذنا نحو كون الكلمة ذُكاء، فالشاعر يشبّه المعزّ بالشمس، بالذُكاء، فهل شكّ الخلق الذين شهد هو على وجودهم، إنّ هذه الشمس المنيرة هي مجرّد شمس؟ يتساءَل الشّاعر هل هناك من يُشكّك في إمامة المعزّ؟ فالنور المستنار به في العالَم هو نور النبوّة، نور القداسة، نور الإمامة، نور المعزّ. إنّ مثل هذه الكلمة الموجودة في القاموس العربي، يختلف معناها في القاموس اللغوي الفاطمي، فالشّمس هي شمس النبوّة لقب للنبيّ محمّد، والقمر رمز لعليّ بن أبي طالب،[2] ومن أنوارهما يستمدّ الأئمة النور. وقد ذكر المؤيّد في قصائده إنّ الإمام هو شمس الضحى وهو النور.[3] والشمسُ في التأويل مثل إمام الزمان مَن كانَ مِن نبيٍّ أو إمام.[4] وقد وردَ في القرآن ((فلمّا رأى الشمسَ بازغةً قالَ هذا ربِّي هذا أكبَرُ))[5] وفي تأويل المؤيّد "فإنّ للشمسِ ممثولاً من جهة الدينِ والنشأة الآخرةِ، فالشمس ملك الأفلاكِ القائمة بها حياتها، فعنصر الحياة الحقيقيّة الشمس الدينيّة، ونحن نقرّب القول إلى الأفهامِ فنقولُ: ((يا

---

[1] هذا البيت غير موجود في نسخة زاهد علي

[2] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الأولى. ص. 178-179: " والحمد لله الذي جعل الشمس ضياءً، والقمر نورا، وجعل ربيع الهدى بفائض أنوارهما مستنيرًا. ويقول: "هم مواقع الأنوار العلويّة ككون السماء مواقع الأنوار الجرمانية" والمقصود بـ " هم": الأئمة.

[3] المؤيّد، الديوان. ص. 213: يا خير شمسٍ طلعت من غربها   ومَن به بشّرَنا خير الرّسل

[4] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 261.

[5] القرآن. سورة 6 آية 78.

أيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسولِ إذا دعاكُم لما يحييكم))،[1] فقد فرضت لنا هذه الآية أن الحياة الحقيقيّة مُستفادَة من الشمس الدينيّة".[2]

كذلكَ يذكر المؤيّد في مجلسه الرابع والسبعين من المائة الثالثة من مجالسِه "...محمّدًا الطالع من بُرج الرسالة طلوع الشمسِ".[3] رُبّما اعتبرَ اليعلاوي هذا البيت من الأبياتِ الصعبةِ، إذ ذَكر في مقدمة الديوان "...فالغوامضُ في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصدُ الشاعر تظلّ مبهمة في عددٍ وافرٍ من الأبيات، فَنُضطَرُّ كما فعل الشيخ الفاضل أو زاهد علي إلى التأويل والافتراضِ والتساؤل. ومن الطريف أنَّ الجانب الذي كنَّا نتوقّع فيه الصعوبة والغموض - وهو الجانب العقائدي المذهبيّ - لن يُكلِّفنا عناءً كبيرًا: ذلك أنّ أطروحات الشيعة الإسماعيليين أصبحت معروفة بعد الذي اطّلعنا عليه من كتب القاضي النعمان والداعي عماد الدين والكِرماني ..."[4]

وقد ذكرَ النعمان في تأويل الدعائم "ومثل طلوع الشمس مثل ظهور الإمام، ومثل غيابها مثل نَقلتِهِ واستتارِهِ".[5]

وذكر المؤيّد في مجلِسِه الثامن والعشرين من المائة الأولى[6] إنّ محلّ النبيّ والنبوّة في عالَم الأمر محلّ الشمس من هذا العالم، الذي هوَ عالم الخلق، قال الله سبحانَهُ: ((وجَعَلَ الشمسَ سراجًا))،[7] يعني بهِ الشمس وكنَّى سبحانه عن النبيّ بهذه الكناية فقالَ ((يا أيّها النبيُّ إنَّا أرسلناكَ شاهدًا ومبشّرًا ونذيرًا. وداعيًا إلى الله بإذنِهِ وسراجًا منيرًا))[8]

إذًا نفهم ممّا تقدّم بأنّ البيت مشحون بالمعاني الفاطميّة، وأنّ الذُّكاء المستنير، مَثَلٌ للإمام المعزّ الذي يهدي الناس بنورهِ/ بعلمِهِ الباطن. وما يؤكّد لنا هذا التأويل هو صدر البيت، الذي مِن الصّعب أن نفهمه بالقراءة الظّاهريّة:

"هل شكّ خلقٌ كان أوتي ناظرًا"

والتّأويل لهذا المعنى، برأيي، هو ما ورد في "تأويل الدّعائم" تأويلا للآيات القرآنيّة ((فكيف إذا جئنا من كلّ أمّة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا))، والآية ((وجيء بالنبيين والشهداء وقضي

---

[1] القرآن. سورة 8 آية 24.
[2] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الثالثة. ص. 210.
[3] ن. م. ص. 211.
[4] ابن هانئ. الديوان. المقدّمة. ص. 9.
[5] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2. ص. 10
[6] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، المائة الأولى. ص. 137
[7] القرآن، سورة 71. آية 16
[8] القرآن، سورة 33. آية 46

بينهم بالحقّ وهم لا يظلمون))، يقول القاضي النعمان في كتابه: "فالأنبياء شهود على أهل زمانهم والأئمة من بعدهم كذلك شهود على أهل زمانهم، كلّ إمام شاهد على أهل زمانه، ولا يجوز أن يقال شاهد على شيء لم يشهده؛ فأول من يدخل الجنّة من أهل كلّ زمان إمامهم الشّاهد عليهم هو يقدمهم فيتبعه أتباعه في الدنيا الصالحون"[1]

بحلّ رموز هذا البيت الغامض، أصبح المدح واضحًا، وهو مدحٌ ديني، لا يشبه المدائح النبويّة لا بظاهره ولا بباطنه. فالمعزّ إمام أهل زمانه، الشّاهد عليهم يوم القيامة، وهو الشمس، شمس الدين والحقّ التي لا تخفى على أحد.

بعد هذا البيت يتابعُ المدحَ بعدّةِ أبياتٍ متتاليةٍ فيها منَ الكلمات والتعابير الفاطميّة ما يجعلها غامضةً على المتلقّي العادي وهيَ:

هُوَ عِلَّةُ الدُّنيا ومَن خُلقت له	ولِعِلّةٍ ما كانتِ الأشياء
من صَفوِ ماء الوحيِ وهو مُجاجةٌ	من حوضه اليَنبوع وهو شفاء
من أيكةِ الفرْدوْس حيثُ تفتَّقت	ثَمَراتُها، وتفَيّأَ الأَفْياءُ
من شُعلة القبَسِ التي عُرِضَتْ على	موسى وقد حارتْ بِه الظّلماءُ
من معدِنِ التقديس وهْوَ سُلالةٌ	من جَوهر الملَكوتِ وهو ضياء
من حيثُ يُقْتَبَسُ النهار لِمُبْصِرٍ	وتُشَقُّ عن مَكنونها الأنْباء
فاستيقِظوا من غَفْلَةٍ وتَنَبَّهوا	ما بالصّباحِ عن العيونِ خَفَاء
مِلكٌ إذا أسدى إليكَ صنيعةً	فالعَود من كفّيهِ والإبداءُ
لَيْستَ سماءُ الله ما تَروُنها	لكنّ أرضًا تحتويهِ سَماء
أمّا كواكِبُها له فَخَواضِعٌ	تُخْفي السجودَ ويَظْهرُ الإيماء
والشمسُ ترجعُ عن سَناه جفونُها	فكأنّها مَطْرُوقَةٌ مَرْهاءُ

يقول عن المعزّ مادحًا: "هو علّة الدنيا"، فهل بالمعنى المعجمي للعلّة يستقيم المعنى، أم تبقى هناك حلقة ناقصة؟

كي نسبر غور هذا البيت نتذكّر بيت الشّعر الذي قاله تميم بن المعزّ مادحًا أخاه العزيز:

[1] النعمان، تأويل الدّعائم. ج. 2. ص. 74

معنًى من العلّة الأولى التي سبقتْ خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر[1]

والعلّة الأولى في تفسير الكِرماني: "الفرد علّة لوجود الواحد، وإن كنّا قد شرحناه في كتبنا، فنحن ندل على صدق الأمر فيه بحسب ما يليق في الرسالة إيجازا ونقول: إنّ جميع الأشياء التي هي ذات المعلول الأوّل وجودها من ذات العلّة التي هي هو وهو هي، لكون المعلول في وجوده من عنصر العلّة، ومن شأن المعلولات أن لا يعطى ولا يوجد فيه إلاّ ما أفاضت عليه علّته بذاتها" ويشرح في هامش رسالته الدرية "فالأفراد علّة لوجود الواحد ولكونها علّة صارت موجودة في الواحد آثارها، فليست الأفراد التي هي العلّة إلاّ للواحد الذي هو المعلول، فهو عين الوحدة وعين الواحد... وهو واحد بكونه أولا في الموجودات ككون الواحد الأول في الأعداد، وإنّما استحق أن يكون هو الواحد الأول في الموجودات وسلمت هذه المرتبة التي هي أقلّ القليل وأول الكثرة له تعالى الذي وجد سبحانه وتعالى عنها، إذ لو كان تعالى وتقدّس يستحق هذه المرتبة وكانت له لكان الموجود عنه اثنين لا واحدا بكون ما يترتب في الوجود بعد الواحد اثنين، فلما كان الموجود عنه إبداعا والإبداع واحد لا اثنان ثبت أنّه تقدّس متعال عن هذه المرتبة وصارت المنزلة في الأوليّة والواحديّة للمبدع الذي هو الإبداع، وكان واحدا، فهو المبدع وهو الإبداع وهو الواحد الذي لا يتقدّمه شيء، ذلك بأنّه الملك المقرب الذي أخبرت عنه السنّة الإلهية والشريعة النبويّة بالقلم، ذات واحدة متكثّرة بالنسب والإضافات".[2]

نفهم من هذا الشّرح أنّ المعزّ هو "علّة الدنيا"،[3] وكأنّه موجود في الدنيا وهي موجودة به، وبما أنّ اللـه منزّه عن هذه الصّفة، لكونه واحدا لا مثيل له، فلو وُصف بالعلّة لوجب وجود مثيل له ولابتعدت عنه الواحديّة والإبداع، فهو "علّة الدنيا ومن خُلِقَتْ له" أي أنّ الدنيا خُلقت له ليهديها بهديِهِ فهو من مبدعات اللـه، وعجُز البيت يقول: "ولعلّةٍ ما كانت الأشياء".

"ما" هنا ليست "ما" النافية، إنّما هي بمعنى شيء؛ فالأشياء لم تولد عبثا أو من العدم إنّما من وجود العلّة، المسبّب، في هذه الحالة هو المعزّ. وقد ذكر السجستاني في كتاب الينابيع: "... والشيء لا يكون علّة نفسه... وعلى هذا دليل كثير من العالم ومن الأشخاص، وذلك أنّ السّماوات والكواكب، كلّها مضافة إلى تحريك النفس الكليّة. ثمّ السماوات، والكواكب، ذوات طبع واحد من جهة حركاتها، تتولّد منها صور كثيرة من المواليد والمعادن والنبات والحيوان المختلفة بطبائعها،

[1] تميم بن المعزّ، الديوان. ص. 223.
[2] الكرماني، الرسالة الدريّة في معنى التوحيد والموحد والموحَّد. (ت. محمد كامل حسين، مكتبة دار الفاطميين بمصايف، د.ت.) ص. 27-29، هامش ص. 28
[3] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. شرح عن العلّة. ص. 51-53

وخواصّها.... فكلّ كثرة ذات أجزاء وجدناها تنتهي إلى شيء واحد هو علّتها، فمن هذا الوجه قلنا: إنّ جميع المكوّنات، والمبدعات، علّتها أمر الله جلّ جلاله المتعالي عن جميع الإضافات الجسمانية والروحانيّة ".[1]

إذًا فالإسماعيليون يُنَزّهون الباري عن جميع النعوتِ والصفاتِ كالصانعِ والقادر والفاعلِ ولا يُطلقون عليه شيئًا منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثرَةَ في ذاتِه عندهُم. وجميعُ الصفات والنعوت واقعةٌ على المبدَعِ الأوّلِ وهو الأمرُ والكلمة، ولمّا كان الإمامُ قائمًا مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةٌ عليه، فلا عجبَ أن أطلق الشاعر على المعزّ صفة "علّة الدنيا"، فإنّه قال ما قال بحسب اعتقادِهِ.

في البيت التالي: "من صفو ماء الوحي وهو مجاجةٌ" وهذا تعبيرٌ فاطميّ، فماء الوحي هو العلم،[2] والمُجاجة هو ما يُلقي الرجل مِن فِيهِ،[3] يمدح ابنُ هانئ المعزَّ بأنَّه عالِمٌ بأمور الدين، بالعلم الباطن، ويلقي به للمتلقّين وللمستجيبين. وهذا الماء يُلقي به من حوضه الينبوع، وهو ماءٌ شافٍ، يشفي الإنسان عندما يتلقّاه كالدّواء تماما.

يتابع مادحًا، فالمعزّ:

"مِن أيكة الفردوس حيث تفتّقت ثمراتها وتَفَيَّأَ الأفياءُ"

لقد ذكرَ الفاطميّون بأنَّهم من شجرةٍ تنتسب لعائلة النبي محمّد، من نسل ابنته فاطمة الزّهراء، وقد نظموا قصيدة تدعى "ذات الدوحة" مبناها كالشّجرة وهي قصيدة مدح لنزار العزيز نُسِبت للمؤيّد، لكنني أشكّ في ذلك.[4] والأيكة في الفردوس تذكّرنا بقول النبي: "الناس من شجر شتّى وأنا وعليّ من شجرة واحدة"[5] وقال تعالى: ((ألم ترَ كيف ضرب الله مثلا كلمة طيّبة كشجرة طيّبة أصلها ثابت وفرعها في السّماء، تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها...))[6] ويقول ابن هانئ في قصيدته بأنّ المعزّ من أيكة الفردوس، ويذكر النعمان في كتابه تأويل الدّعائم، قول رسول الله: "إنّ في الجنّة شجرة تخرج من أصلها خيل بلق لا تروث ولا تبول مسرجة ملجمة لجمها الذهب وسروجها الدّر والياقوت فيستوي عليها أهل عليين فيمرون على من أسفل منهم فيقول

[1] أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. ص. 163
[2] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 400
[3] المنجد ص. 747؛ لسان العرب. مادّة م.ج.ج.
[4] انظر ملحق رقم 9.
[5] النعمان، تأويل الدّعائم. ج. 1. ص. 191.
[6] القرآن. سورة إبراهيم، آية 24-26.

أهل الجنة، يا رب بما بلغت بعبادك هـؤلاء هـذه الكرامـة، فيقـال لهـم كـانوا يصـومون النهـار وكنتم تأكلون، وكانوا يقيمون الليل وكنـتم تنـامون، وكـانوا يتصـدّقون وكنـتم تبخلـون، وكـانوا يجاهدون وكنتم تجبنون، تأويل ذلك قول الـلـه تعالى:((ولمن خاف مقام ربه جنّتان))،[1] فالجنة التي وعدها الـلـه عباده المؤمنين في الآخرة هي باطنة كما الآخرة باطنة والدنيا ظاهرة وظـاهر الجنّة السبب الذي به يوصل إليها وهي دعوة الحقّ يلتذّ المؤمنون فيها بما ينالون من الحكمـة والعلم وبمـا بـه يوصـل إلى رضـوان الـلــه المـؤدّي إلى دار النعـيم في الآخـرة التـي هـي الجنـة الباطنة"،[2] فالمعزّ الممدوح من أيكة الفردوس هو، لأنّه ممّن اصطفاهم الـلـه، وظاهر الجنة هو دعوة الحق التي أتى بها إلى أتباعه، ودعوة الحقّ توصـل مـن ينـال الحكمـة والعلـم إلى الجنـة الحقيقيّة. وهذا البيتُ متعلِّقٌ بالذي سبقهُ فالماءُ هـوَ العِلـمُ وقـد وردَ في القـرآن: ((أنزلنـا مـن السماءِ ماءً مباركًا)) فتبعه ((أنبتنا بهِ جنّات وحبّ الحصيد)) ويقولُ المؤيّـد في مجالسِـهِ تـأويلاً لهذه الآيات بأن الجنّات المتعارفـة هـيَ البسـاتين المحـوط عليهـا، التـي فيهـا الزهـرُ، والشَـجَرُ، والثَمَرُ، وفيها حظُّ العيونِ لذوي الفرجة، والبطون لذوي التفكير، وكمثـلِ ذلـكَ نقـول: "إنّ مـن نتائج الوحي النازل من السماء حصول الجنّات التي هيَ جامعة للخُضَرِ والزّهر والثّمر الحكميّة الدينيّة، التي يُنْتَفَعُ بها للبقاء، كما يُنتفع بالجنّات الطبيعة المُعَرَّضَة للفناء.[3] نفهمُ من هذا بأنَّهُ بسبب علم الباطن الذي روى بهِ المعزّ المستجيبينَ تفتَّقَت الثمارُ الحِكْميَّة وأزهرت جنَّةُ الـدينِ التي لا تفنى، ويؤكِّدُ المؤيّد العلاقة بينَ المطر والثمر والعلم والحكمة قائلاً: "وأزواجُهُـم القابلـة لموادّهم فيخرجُ منها أنواعُ الزهرِ والثمر الحكميّة كقبول الأرض مادَّة السماء فيخرج منها أنواع الزهر والثمر الطبيعيّة".[4]

ولتأكيد المعنى فقد وردَ في القرآنِ: "فأخرجَ بهِ من الثمراتِ رِزقًـا لكـم"،[5] ويؤوّلـه المؤيّـد: "عـن الوحي النازل إليه ومنهُ ما يخلصُ إلى الأرضِ، يعني حجّة الناطق وصاحب بيانِـه، فيخـرجُ منهـا أنواع الأزهار والثمار، التي منها تُقَدَّم الصور النفسانيّة المنشَأَة للخلودِ في دار القرار".[6]

في تأويل الدعائم يُسهبُ النعمان في شرحِ مَثَل الماء والجنَّة قائلاً بأنّ مثل السماء في الباطن مثل الناطق، ومثل الأرض مثل الحجّة، ومثلُ الماء النازل من السماء مثل ما يخرج عـن النـاطق مـن العلم ... ودروب النبات المختلفة الخارجة من الأرض كلٌّ لـه مثلـهُ، "فمـن كـان مـن ذلـك مـن

[1] القرآن. سورة الرحمن، آية 46.
[2] النعمان، تأويل الدعائم. ج.1. ص. 190-191.
[3] المؤيّد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 244.
[4] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 178.
[5] القرآن. سورة 14. آية 32.
[6] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 401 وانظر ص. 404، ص. 405-406.

الأثمار والأعناب والتمرِ وما أشبه ذلك ممّا يُعصر منه ويكون فيه عصير من الثمار أو حلاوة فمثله كمثل النقباء والدعاة وأسبابِهم الذينَ يُعتَصر منهم العلم والحكمة ويميِّزونَ بين التنزيل والتأويل وبين الظاهر والباطن"[1]

وقد ورد في المجالس المؤيّديّة ما يؤكّد ترابط المعنى بين الفردوس والثمر والتأويل الباطني: "((كمثل جنة بربوة))،[2] ويشرح المؤيّد "الجنّة البستان وهو يجمع الخضر والأزهار والأثمار، وكلّ وصي وعالم من علماء الدين بذات نفسه جنة، وقد خصّ فيها من الخضر والزهر والثمر ما تتلذّذ به النفوس اللطيفة، تلذّذ الأجسام الكثيفة... وقوله تعالى ((أصابها وابل))[3] يعني من المادّة العلوية ((فآتت أكلها ضعفين)) يعني نطق بلسان التنزيل والتأويل، وجمع بين المحسوس والمعقول، واستخدام دار الدّنيا والآخرة" [4]

إذًا لقد ذكر ابن هانئ هذه الكلمات والتعابير لأنّهُ كانَ على درايةٍ ومعرفة بتلك المصطلحات وتأويلها، ومن لم يعرفها من السّنّة اتّهمه بالمغالاة، ومَن لم يعرفها من النّقّاد اعتبرها من غوامض شعره.

في البيت الذي يلي ذلك ينتقل ابن هانئ لرموزٍ جديدةٍ متحدِّثًا عن علاقة الفاطميين بمن سبقهم من أنبياء، ذاكرًا قصَّةَ النبي موسى، رابطًا بين نور المعزّ ونور موسى قائلاً: "بأنّ المعزّ من شعلة القَبَسِ التي عُرِضَت على النبي موسى، إذ يؤمن الفاطميّون بالنبي إبراهيم كإمامٍ، وكلّ إمامٍ من بعدِهِ ناطق يتلوهُ، فكانت الإمامة لابنه إسماعيل ومن بعده إلى أخيه إسحق وبقيت في ولد إسحق إلى من قام من ذريّته وهما موسى وعيسى، وقد بُني البيت مربَّعًا وسُمِيَّ الكعبة، والكعبةُ في اللغة تعني المربّع، لأنّ أركانُ المربّع الأربع مثلٌ لموسى وعيسى ومحمّد والقائم من ولدهِ صلواتُ الله عليهم الذي هوَ سابعُ النطقاء يسبقهم الثلاثة الأُوَل وهم آدم ونوح وإبراهيم.[5]

بعدَ أنْ فهمنا العلاقة بينَ موسى والمعزّ، نفهم بأنّ شعلة القبس المذكورة في بداية البيت هيَ تلميحٌ لقصّة النبي موسى حينَ رأى النار تشتعل في الشجرةِ الخضراء، وقَبَسُها هوَ نور الله وعلمُهُ الذي انتقل من إمامٍ إلى إمام.

من معدنِ التقديس وهْوَ سُلالةٌ   من جَوهر المَلَكوتِ وهو ضياء

[1] النعمان، تأويل الدعائم.ج. 2-3. ص. 109-110

[2] القرآن. سورة 2. أية 265.

[3] ن. م. سورة 2. آية 265.

[4] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 67

[5] ن. م. ص. 231-233

نتساءل ظاهريًّا كيف يمكن للإمام أن يكون من معدن التقديس، فما المقصود بذلك؟ وهل هو تعبيرٌ مجازيّ، بأنّ الإمام من معدن طيّب؟ وهل كان مثل هذا المجاز شائعا حينها؟ الشرح الظّاهريّ لا يعطينا إلاّ مجرّد احتمالات يمكن تقبّلها أو رفضها، أمّا التأويل الباطني فيعطينا المعنى المقصود؛

"ومثل الذهب في التأويل مثل علم الناطق وهو النبي في عصره والإمام في وقته، ومثل الفضّة مثل علم الأساس وهو وصي النبي في وقته الحجة وهو حجّة الإمام في عصره والذي يكون له الأمر من بعده، وهو ولي عهده، والجوهر ضرب من الحجارة الشريفة التي يقع عليها اسم الجوهر مختلفة المقادير والأثمان، بعضها أشرف من بعض، ومثل ذلك مثل علم الملائكة العلويين الروحانيين الذين يتنزل أمر اللـه بهم من واحد إلى واحد حتى ينتهي إلى رسله من الآدميين، فهم رسل بذلك من قبل اللـه عزّ وجلّ إلى أنبيائه، والأنبياء بذلك رسله إلى خلقه والأئمة يقومون بذلك بعد الرسل إلى من بعدهم من الأمم في كلّ عصر وزمان. ومن ذلك قول اللـه جلّ من قائل ((اللـه يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس))، فهذه جملة القول في باطن تأويل الذهب والفضّة والجوهر"[1]

بعد معرفة كيفيّة تأويل المعدن، أصبح للبيت تفسير واحد لا يمكن دحضه أو التشكيك به، وأصبح البيت مترابطا، ففهمنا العلاقة بين المعدن والملائكة، بين معدن التقديس وجوهر الملكوت.

مـن حيـثُ يُقْتَـبَسُ النهـار لِمُـبْصِرٍ	وتُشَـقُّ عـن مَكنونهـا الأنْبـاء
فاسـتيقِظوا مـن غَفْلَـةٍ وتَنَبَّهـوا	مـا بالصّباحِ عـن العيـونِ خَفَـاء

بعد تفسير معنى المعدن يمكننا أن نفهم العلاقة بين الأبيات، فالإمام هو الضياء، هو النور، هو العالِم بتأويل الأنبياء "وصلّى اللـه على ينبوع النور والضياء، وصاحب الحنيفية البيضاء، محمد خاتم الأنبياء، وعلى وصيّه سيد الأوصياء، العالِم بتأويل الأنباء، علي بن أبي طالب أسد الهيجاء"،[2] والعلاقة واضحة بين ما أعطاه النبيّ محمّد من تعاليم وتأويل لعليّ بن أبي طالب، وانتقل منه للأئمة.

ويربط الفاطميّون بين النور والقرآن تأويلا لقوله تعالى ((وجعلنا له نورا يمشي به في الناس))، وتفسيرهم : "إنّ القرآن هو النور الحقيقي الأبديّ المستضاء به، حيث لا تضيء شمس، ولا قمر ولا نجوم، وإنّ جميع هذه الأنوار المحسوسة الواقعة تحت العين مجازاً لتصرمها وإقضائها، وزوال

---

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 78

[2] المؤيد، المجالس، المائة الثالثة. ص.5.

سلطانها، ونور القرآن تحقيق وتأييد وخلود، وإنّه لنور الآخرة".[1]

القرآن بظاهره هو النور وبباطنه كذلك، وحامل هذا النور هو الإمام العالِم بأمور الباطن، فهل يخفى نور الصباح على أحد؟ وهذا النفي "ما بالصباح عن العيون خفاء" هو نفيٌ لتأكيد المعنى وإثباته، فنور الصباح لا يخفى على أحد، كعلم ونور الإمام. وكلمة "يُقتبس" تؤكّد هذا الشّرح، إذا ما قرنّاها بالآية ((انْظرونا نقتبس من نوركم)).[2]

يدعو ابن هانئ الأنام ليستيقظوا من غفوتهم، وليشهدوا نور الأئمة، وصباح دولة الفاطميين. بعدها يتابع المدح ببيتِ شعرٍ لم نجده في نسخة زاهد علي[3] المجموعة من عدّة نسخ خطيّة، وهذا البيت يحمل معاني فاطميّة هامة هي المبدأ والمعاد:

مِلِك إذا أسدى إليكَ صنيعةً	فالعَود من كفّيهِ والإبداءُ
لَيْستَ سماءُ الله ما تَرونها	لكنّ أرضًا تحتويه سَماء
أمّا كواكِبُها له فَخَواضِعٌ	تُخْفي السجودَ ويَظْهرُ الإيماء
والشمسُ ترجعُ عن سَناه جفونُها	فكأنّها مَطْرُوقةٌ مَرْهاءُ

هذه الأبيات تحمل أيضا المعاني المؤوّلة، إذ كيف نفهم أنّ المعزّ ملكٌ إذا صنع معك معروفا فالعود من كفّيْه والإبداء؟ ما معنى العود والإبداء؟ هل المقصود بأن المعروف يبدأ وينتهي بكفيْه؟ "والمبدأ عند الفاطميين هو مبدأ الوجود، وأنّ أيّ وجود يخصّه، وأنّه تعالى في غاية الوحدة والبساطة"،[4] يذكرُ صدر الدين الشّيرازي في مقالتِه الثالثة في معاد الإنسان على أسلوب العُرفاء، أي على أسلوبٍ عِرفانيّ ونمطٍ شهوديّ على لسان أهل التوحيد، فيقولُ: "اعلم أنّ المرادَ بالمبدأ ها هنا الفطرةُ الأولى للإنسان وبالمعاد هوَ العودُ إليها ((فطرةُ الله التي فَطَر الناسَ عليها لا تبديل لخلق الله))[5] والفطرةُ الأولى لهُ عَدَمَهُ السابق على وجوده "كان الله ولم يكن معه شيء"، ((وقد خَلَقتُك من قبل، ولم تكُ شيئًا)).[6] يعني أنْ جعَلَ الخلق في الابتداء من العدَم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعلُ الخلْقَ من الوجود الخاص إلى العَدَم".[7] ويتابعُ في هذا الفصل ليشرحَ

---

[1] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 14-15.

[2] القرآن، سورة الحديد 57. آية 13.

[3] زاهد علي، تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ. (مطبعة المعارف ومكتبتها، مصر: 1352هـ).

[4] صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. (لبنان: 2000) ص. 15.

[5] القرآن، سورة الروم. آية 30

[6] ن. م. سورة مريم. آية 9

[7] صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. ص. 546

بأنّ المبدأ من اللـه وإليه المُنتهى، فالعدم الأوَّل للإنسان هوَ الجنّة، والوجـود بعـد العـدَم هـوَ الهبوط منهـا إلى الـدنيا، والعَـدَم الثـاني مـن هـذا الوجـود هـوَ الفنـاء في التوحيـد، وهـوَ جنَّـةُ الموحّدين، والذهاب من الدنيا إلى الجنّة، هوَ التوجّه مـن الـنقص إلى الكـمال، هـوَ الرجـوعُ إلى الفطرة، ولا محالة رجوع الخالق ليسَ إلاّ على هذا الطريق، ((يبدأُ الخلـقَ ثـمَّ يُعيـده ثـمّ إليـه يُحشرون)).[1]

نفهم من هذا إقرار الشّاعر بكون المعزّ ملِكا يختلف عن كلّ ملوك الأرض، فهـو متّصـلٌ باللـه عن طريق معرفته وعلمه، وهو العالِم بالمبدأ وبالمعاد، والداعي للإيمان بهذه المبادئ.

يُتابعُ في البيت الذي يليه:

أمّــا كواكِبُهـا لـه فَخَواضِـعٌ   تُخْفـي السـجودَ ويَظْهـرُ الإيمـاء

ليقولَ بأنّ الأرضَ التي تحتوي الإمام المعزّ سـماءٌ هـيَ، تخضـعُ لـهُ كواكبُهـا، يعتـبرُ الفـاطميّون الكواكب مَثَلاً للأئمَّةِ فيقول المؤيّد في مجالسـه: "وعـلى الأئمّـة مـن ذريَّتِـه أنـوارَ الـدينِ ونجـوم أفُقهِ"[2] ويذكرُ تأويلَ "فلا أقسم بمواقـع النجـوم"، يشرحُ المؤيّـد بـأنّ النجـوم مصـابيح تنـير بهـا مسافة ما بين السماءِ العليا إلى هذه الأرض السُفلى، ويتسـاءل "أيـن أنـت مـن المصـابيح التـي أعربت عن فضيلة إمامها ورئيسها؟ " مؤوّلاً سورة ((والنجم إذا هوى)) وسورة ((ثمّ دنا فتـدلَّى. فكانَ قابَ قوسينِ أو أدنى))[3] فيقول بأنّ رباطات النجوم موطئ أقدامِها وهذا يُفَسِّرُ لنا السجود بالإيماء لأنّ أنوار قلوب العارفين بإخلاص التوحيد يستضيء بها الملأ الأعلى، كما يسـتضيء بـأنوار السماء في دار الدنيا، ويؤكِّد المؤيّد قولهُ متسائلاً، ألم تسمع قولَ النبيّ: "أصحابي كالنجوم بـأيّهم اقتديتم اهتديتم"؟ فالأئمّةُ محَلُّ وحيِهِ وصفوتِه،[4] ويُقِرُّ الشاعرُ بنور المعزّ وإمامتِه، كما يُقِـرُّ لـهُ كلّ العارفين من الأئمّةِ بأنّهُ جديرٌ بالإمامة وبالخلافـة، وهـوَ يُلَمِّـحُ لأحقيّـة هـذا الملـك بخلافـة المسلمين لا لأحقيّة العبّاسيين والأمويين. والآية التي تذكر الكوكب ((فلمّا جنّ الليـل رأى كوكبـا قال هذا ربّي))[5] يؤوّلها النعمان: أنّ الكوكب مثل الداعي الذي دعاه وأصاره إلى حدّ الكتمان.[6]

[1] القرآن، سورة الروم. آية 11

[2] المؤيّد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 177

[3] القرآن، سورة 53. الآيات. 1، 8، 9

[4] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 53-54

[5] القرآن. سورة الأنعام، آية 76.

[6] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 185.

إذًا الكواكب هم الأئمة وهم الدعاة الـذين يخضـعون للأئمـة ويـدعون لـدعوة الحـقّ، ولهدايـة نورهم، فنور الإمام أقوى من نور الشّمس العاديّة، فترُجع جفونها عن سناه، لأنّ نور المعزّ/ نور العلم، أقوى من نور الشّمس.

بعد هذه الأبيات يُتابعُ بمدحٍ ظاهريٍّ عاديّ، متحـدّثًا عـن عَظَمـة المعـزّ وقوّتـهِ مُقحِـمًا بعـضَ الكلمات الدينيّة، مُتحدِّثًا عنْ أسطول الفاطميين، مشبِّهًا السفنَ بالجواري التي تجري بأمرِ المعزّ لتحقيق النصر.

هذا النوعُ من المدح البلاطيّ يحملُ كما رأينا، مصطلحات فاطميّة توجب التأويل لفهم غوامض الكلمات وترابط الأبيات، وهذا أمرٌ تعجزُ عنهُ القراءةُ الظاهريّة، تجدر الإشـارة إلى أنّ كـلّ مـن حقّقَ الديوان باطنيًّا كالمحقق زاهد علي في كتابه "تبيـين المعـاني"، أو ظاهريًّـا كتحقيـق محمّـد اليعلاوي للديوان، لم يشرحا بنفس الطريقة غـوامض الأبيـات، عـدا عـن أنّ نُسـخة زاهـد عـلي تفتقر إلى بعض الأبيات الهامّة في المدح الباطني والتي أوردها اليعلاوي دون شرح في الهوامش، وتمَّ شرحها مؤوّلاً في هذا الباب.

3.2. تأويل المصطلحات الدينيّة

بعد إيراد القصيدة السابقة كنموذج مفصّل لِما يُمكـن أن تغـيّره القـراءة العقائديّـة في صـفات الممدوح، واختلاف المعنى بين قارئ عادي وقارئ عارف بأمور الـدين، وتغـيُّر وظيفـة القصـيدة على ضوء اختلاف الشرح، ستتطرّق الدراسة في هذا الباب لمصطلحات/موتيفات تكرّرت في شعر المدح الفاطمي دون غيره من الشّعر العربيّ، اعتبرها النقّاد والقـرّاء العـاديين مغـالاة في المـدح، وقد تجلّت خاصّة في قصائد المدح، لأنّ هذه القصـائد هـيَ هديّـةٌ تبادليّـة بـين طـرفين مُهـدي وَمُهدًى إليه، ويُشْتَرَطُ قبولها لتأخذ شرعيّتها، فهي هنا تؤدّي مهمّتين:

1. مدح الإمام كنوعٍ من الإقرار بالمبايعة السياسيّة.
2. مدح الإمام كنوعٍ من الاعتراف بالشرعيّـة الدينيّـة لحكـم الممـدوحِ، وإعـلان الشـاعر ولاءه للمذهب الفاطمي وللإمام.

وهنا يمكننا أن نتتبّع هـذه القصـائد في ضـوء نظريّـة (الحـديث الفعـل) illocutionary act،[1] فاعتبار القصيدة حديثًا فعلا تخلق مواقف سياسيّة والتزامات دينيّـة، تخلـقُ جـوًّا تفاعليًّـا بـينَ المتكلم والمستمع مثـل معـاني الوعـد والتحيّـة والـدفاع عـن الـنفسِ، والفخـر بمـآثر الممـدوح،[2]

[1] *Conerton* 1989. pp. 58

[2] *Ong* 1987 pp. 170 وانظر الترجمة العربيّة لعزّ الدين 1994 ص. 294

ويتحوّل الحدث التاريخي العابر، بواسطة القصيدة إلى نصب تذكاري خالد،[1] وبهذا تقوم القصيدة بدور الهديّة الرمزيّة،[2] في طقس الولاء أو الإخلاص، وبما أنها تبادلية فعلى الممدوح أن يقدّم القبول والحماية والعطاء للشاعر.

وإذا أردنا أن نقارن بين المدائح للفاطميين ولغيرهم فعلينا أن نتعمّق في فهم العلاقة بين وظيفة قصيدة المدح العربيّة وبُنْيتها، والأخذ بالحسبان أنّ إنشاد القصيدة أمام الحاكم، يُعَدُّ علامة أوليّة لسلطة الحكم، وهنا تبرزُ خصائص ثابتة لهذه القصائد، تُحدّد نوعها الشعري، وتكونُ القافية والوزن والمعجم الشعري والمعاني والبُنيَة وما إلى ذلك أمورًا ثابتةً بالضرورة،[3] لأنّ وظيفتها استدعاء كل القصائد السابقة في التراث الشعري وهكذا تُثبت القصيدة عروبة الحاكم وتُحقق تكافؤًا بين الحاكم الممدوح وكل حاكم ممدوحٍ سبقهُ من عصورٍ وسنواتٍ غابرة.[4] إلاّ القصيدة الفاطميّة التي تغيّر معجمها لِما اختصّ به الممدوح الفاطميّ (الإمام) عن غيره من الممدوحين، فاضطر الشاعر أن يستعمل موتيفات/مصطلحات خاصّة مستوحاة من العقيدة الفاطميّة المؤمنة بالباطن وبالظاهر معا، كالحجّ للإمام بدل الكعبة، نور الأئمة، الأئمة المشبّهون بالكواكب، الملائكة خدّام الأئمة، الصلاة والصوم واقترانهما بالإمام، موتيف العيد، وصف الأئمة بيد الله ووجه الله وحجّة الله وما إلى ذلك...ومن النقّاد مَن لم يفهم مبنى المدائح الفاطميّة ومعجمها، فاتّهم الأئمة بالإرهاب، لأنّهم استبعدوا كلّ شاعر لم يمدحهم أو مدح غيرهم من الخلفاء، كما حدث مع الشّاعر أبو طاهر إسماعيل بن محمد الملقّب بابن مكنسة (ت. في حدود الخمسمائة)[5] الذي انقطع إلى مدح عامل من النصارى فانقطعت عنه العطايا والجوائز، وكان نصيب الشاعر علي بن العباد اللكم من غلمان الخليفة الحافظ حتى الموت بسبب القصيدة التى تهجّم فيها على الفاطميين،[6] وقول النقّاد بأنّ باقي مدّاح الأئمة تكلّفوا وانفقوا جهدا كبيرًا في إنشاد الشّعر، بل ويقولون بأنّ شعر المديح الفاطميّ تلوّن بلونين؛ بشعريّة فنيّة تجلّت فيها عبقريّة الشعراء في المقدّمات ومطالع القصائد، وبصناعة وتكلّف في القسم الذي تطرّق فيه الشعراء للعقائد الفاطميّة؛ "وقد عبّر عن هذا النوع من الشعر بعض أساتذة الأدب والشعر، بالشعر الرمزي وكان في العصور الفاطميّة يسمّى بشعر

---

[1] سوزان ستيتكفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب. ص. 109

[2] Mauss,Marcel. *The Gift*- The form and reason for exchange in archaic societies 1990.

[3] سوزان ستيتكيفش، أدب السياسة. ص. 124

[4] *Conerton*,1989.pp41-71

[5] خير الدين الزركلي، الأعلام. ج.1ص.322؛ ابن شاكر الكتبي، فوات الوفيات. ج.1 ص. 194.

[6] عماد الكاتب، خريدة القصر. قسم شعراء مصر. ص. 10.

الصوفيّة، فشعر الصوفيّة هو تطوّر لتأويل الباطن عند الإسماعيليّة".[1] نفهم من هذا بأنّ عدم فهم موتيفات الشعر الفاطمي، أدى إلى ظهور مثل هذه الآراء غير الفاهمة حقيقة الشعر الفاطمي، وعلاقة مطلع القصيدة بباقي الأبيات، وعدم فهم الأساليب التي استعملها هؤلاء الشعراء، وما يطرحه البحث في هذا الباب هو الجواب لكلّ هؤلاء النقّاد، وهو جواب يعتمد فهم العقيدة الفاطميّة وتأويلها ليغيّر المعنى الذي تلقّاه أكثر من نوع من القرّاء. ومن هذه الموتيفات الدينيّة:

3.2.1 الحج

لم يرد ذكر أيّ إمام فاطميّ قد حجّ إلى بيت الله الحرام، رغم تقديسهم للكعبة ولموسم الحجّ، فقد ورد في ديوان تميم بن المعزّ لدين الله قصيدة مدحٍ لأخيه العزيز[2] يستهلّها بذِكر الحج، ويعلّق الناسخ في تقديمها؛ "وقال يمدح الإمام العزيز بالله ويذكر أيّام الحج، ويصف المشاهد وحنينها إليه". وهنا نتساءل؛ أيصف المشاهد، فهل كان الشّاعر قد حجّ مرّة في حياته، هذا ما لم يُذكر في أيّ مصدر شيعيّ أو سُنيّ، وهل هناك خطأ مطبعي في الضمائر العائدة؟ "وحنينها إليه"، حنين تلك المشاهد للشّاعر أم للإمام؟أم إنّه قصَدَ وحنينه إليها؟ والاحتمالان واردان؛ ففي البيت الثاني يقول بأنّ المروتين وزمزم قد حنّتا للعزيز، وعلى ضوء ما سنشرحه عن الحج في اعتقاد الفاطميين، سنجد صِحّة الاحتمالين تثبتها القراءة الظاهرة والباطنة:

دعا باسمك الداعي بمكّة معلنًا	فطاب لأهل الموسم الحجُّ والنفر
وحنّت إليكَ المروَتان وزمزم	وثوّبَ تصريحا بك الركن والحِجرُ
مسارح آيات القُران وأربعٌ	بها ظهر الإيمان واندمغ الكفر
وأرض غدا للوحي بين عِراصها	مجالٌ وللإسلام في أهلها نصر
وأنت بها يابن النبي محمد	أحقّ إذا ما بانت الحُججُ الزُّهر
لك الشّرف الأعلى القديم الذي بَنَتْ	قريشٌ وأُولى هاشم ولك الفخر

يؤوّل الفاطميّون الحج مثل طلب إمام الزمان، معتمدين على الآيات القرآنيّة ((ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلا ومن كفر فإنّ الله غني عن العالمين))،[3] و((الحج أشهر معلومات فمن فَرَض فيهنَّ الحجّ فلا رَفَثَ ولا فسوقَ ولا جدالَ في الحجّ وما تفعلوا من خير يعلمْه الله

[1] محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة. ص. 162 و300.
[2] تميم، الديوان. ص. 160-161.
[3] القرآن، سورةآل عمران 3.آية 97 .

وتزوّدوا فإنّ خيرَ الزّادِ التقوى واتّقون يا أولي الألباب))،[1] ويـؤوّل جعفـر بـن منصـور الـيمن في كتاب الكشف معنى الحج؛ "والحج حجّان، حج ظاهر، وحج باطن، وأمّا الظاهر فهـو المعـروف من الخروج إلى مكة وتأدية ما وجب فيها من مناسك الحج من مفروضها ومسـنونها، والبـاطن من الحج على وجهين، أحدهما الهجرة من وطنك إلى وطن الرسول في عصره، أو إلى وطن الإمام في عصره، مع معرفة صاحبها، وإلى من هـاجرت بحقيقـة فضـله ومقامـه حتـى يسـعد حجـك، ويشكر عملك، ويتزكى سعيك، وينجلي عنك شكك، والوجه الثاني في البـاطن هـو معرفـة الإمـام صلوات الـلـه عليه في كل عصر وزمان، الناطق بالحكمة، الظـاهر بـالشرف، والـدعوة لصـاحب الشرائع وخاتمها ومترجمها، وهو يستحق كل اسم وصـفة ومعنـى مـن أسـماء الفضـل وصـفاته ومعانيه..."[2] يتّضح ممّا تقدّم أنّ الحج الباطن يكـون إمّـا بـالهجرة إلى وطـن الإمـام، وهـذا مـا سنراه واضحا في قصائد الفاطميين من الشعراء الذين أتوا مصر حـاجّين للإمـام، ابـن هـانئ مـن الأندلس و المؤيّد في الدين من شيراز وعمارة اليمني من الـيمن، وإمّـا معرفـة الإمـام في عصره، وقد ورد في حديث للرسول ((من مات وهو لا يعـرف إمـام زمانـه فقـد مـات ميتـة جاهليـة)) والجاهلية كفر، فترك الحج لمن قدر عليـه في الظـاهر والبـاطن كفـر، وفـرض الحـج في الظـاهر الإحرام والتلبية، وفرضه في الباطن طلب إمام الزمان وإجابة دعوته واعتقاد طاعته واتباع أمـره والدخول في جملة أوليائه.[3] أمّا بالنسبة للبيت والركن والحجـر وزمـزم، فلكـلٍّ تأويلـه البـاطني؛ فتأويل البيت الحرام مثل الإمام في وقته، وأنّه مثل الحجر الذي في ركنه الذي يسلم مثل حجّته وهو وصيه الذي تصير إليه الإمامة من بعده،[4] ومثل الأركان الأربعة مثل لموسى وعيسى ومحمد والقائم من ولده صلوات الـلـه عليهم الذي هو سابع النطقاء، وثمّ أدار الحجر على الركنين من أركان البيت الأربعة وجعل ذلك مثلا لانقطاع النبوّة عن ولد إسحق بعد النـاطقين مـن ذريّتـه اللذين هما موسى وعيسى عليهما،[5] وماء زمزم مثله مثل العلم الحقيقي، فالمـاء في التأويـل هـو العلم كما ورد في كلّ القصائد، ومكّة مثَلُ دعوةِ الحقّ،[6] ومثل السـعي بـين الصـفا ومـروة مثـل الاتّصال بالمفيد ورئيسه الذي يفيد هو عنه، فمروة أهل كلّ طبقـة مـن طبقـات المـؤمنين عـلى حدودهم هو مفيدهم الذي يستفيدون منه علـم ديـنهم، وصـفاهم رئـيس ذلـك المفيـد وهـو الذي يستفيد هو منه.[7]

---

[1] القرآن، سورة 2، آية 197.
[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ت. مصطفى غالب. ص.110-111.
[3] النعمان، تأويل الدعائم 2-3. ص. 201.
[4] ن.م. ص. 230.
[5] ن.م. ص. 231.
[6] ن.م. ص. 245.
[7] ن.م. ص. 246-247.

نفهم من هذا أنّ تميما يعلن حجيجه لإمام الزمان لأخيه العزيز، ويصرّح بأنه لم يطأ أرض مكّة حاجّا لا هو ولا الإمام العزيز لذلك تحنّ إليه المروة وزمزم وهو أحقّ أن يتواجد هناك لانتسابه للشرف الأعلى، لقريش ولهاشم، يدمج تميم بين ظاهر الحج وباطنه، كما يؤمن الفاطميون.

حتى في أواخر الدولة الفاطميّة، عندما حطّت رحال الشاعر اليمنيّ عَمارة أرض مصر زمن الإمام الفائز قال:

قربن بعد مزار العزّ من نظري	حتى رأيت إمام العصر من أمم
ورحن من كعبة البطحاء والحرم	وفدا إلى كعبة المعروف والكرم
فهل درى البيت أنّي بعدَ فرقته	ما سرتُ من حرم إلاّ إلى حرم[1]

نرى عمارة اليمني بعد رحيله من الحجاز إلى مصر، إلى حمى الإمام الفائز والعاضد من بعده، يعتبر نفسه قد حجّ ثانية وانتقل من حرم إلى حرم، من حرم جمادٍ إلى حرم روحيّ، وقد قال المؤيّد، داعي دعاة الفاطميين، في مدح الإمام المستنصر بالله:

ولّيْتَهُ وجهًا فولِّ	الظَّهر دهرًا قد تولّى
واقصد شريف جنابه	فالسعد حيث يحلّ حلاّ

يعتمد على الآية ((وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطرهُ))[2] ويقول بأنّه قد ولّى وجهه شطر الإمام وليس شطر الكعبة؛ البيت الحرام، وقد ولّى ظهره للدهر وللمصائب حين ولّى وجهه شطر الإمام. ويتابع إلى أن يصف الذهاب للإمام كالذهاب إلى الحجّ:

يا قِبلة الحقّ الأعزّ	وكعبةَ الحيِّ الأجلاّ
إنْ حُجَّ للبيتِ الجما	دِ فنحوكم أولى وأولى[3]

ويتابع في نفس المعنى في قصيدة ثانية فيمدح قائلا:

عَلَّمَ الدين، علَّمَ العِلمَ، مولى	فيه من نور ربّه أعلام
شمسُ آل النبي والحرم الأكبـ	ـرُ والركن والصفا والمقامُ[4]

---

[1] ذو النون المصري، عَمارة اليمنيّ. مكتبة النهضة المصريّة 1966.ص.43.

[2] سورة4/ 144 و150.

[3] المؤيّد، الديوان. القصيدة العاشرة. ص. 228-229.

[4] ن.م. ص. 233

وقد ذكرنا في هذا الباب قصيدة ابن هانئ الأندلسي التي كان ذِكْر الحج فيها إشارةً واستباقًا للتأويل:

حجَّتْ بِنا حَرَمَ الإمامِ نجائبٌ	تَرمي إليه بنا السُّهوبَ الفِيحا
فَتَمَّسَحَتْ لِمَمٌ بهِ شُعْثٌ وَقَد	جِئنا نُقَبِّلُ رُكْنَه الممسوحا
أمّا الوُفودُ بِكُلّ مُطَلَّعٍ فقد	سَرَّحتَ عُقْلَ مَطْيِهِمْ تِسريحا[1]

ويتابع في نفس القصيدة في البيت الثاني والخمسين ليؤكّد المعنى:

يا خير من حجّت إليه مطيّة	يا خير من أعطى الجزيل مَنوحا

نجد في مسير الحج، عند كلّ الشعراء الفاطميين، إقامة طقوس التفريغ (Kenosis) والملء (Plerosis) في الشعائر الموسميّة، تلك الطقوس التي أشار لها تيودور جاستر في نظريّته عن النمط الموسميّ،[2] ويمكن أن نطبّقها هنا لنفهم الدور الذي لعبه هذا الطقس الشعائريّ في حياة الشعراء والممدوحين على حد سواء؛ ففي طقوس التفريغ، التي ترمز إلى أفول الحياة والحيويّة، المتمثّلة بشعائر الإماتة، نجد الشعراء يتباكون من دهرهم؛ المؤيّد في الدين، داعي دعاة الفاطميين، ولّى له الدهر ظهره في شيراز وضيّق عليه حاكمها بسبب نشره للدعوة وكثرة مواليه، فولّى ظهره للدّهر بادئا بشعائر التطهّر للتخلّص من الشر والضرر، وولّى ووجهه للمستنصر حاجّا، بادئا بشعائر الملء وطقوس الإنعاش، مفرّغا حسرته وأحزانه، معلنا بحجّه صوب الخليفة بداية دورة جديدة في حياته، وهذا ما ينطبق على باقي الشعراء المذكورين سابقا كابن هانئ الذي فرّ من الأندلس بعد تشيّعه، وعمارة الذي فرّ من محاولة قتله في اليمن عندما ظهر عليه التشيّع، عدا تميم بن المعزّ الذي انتقل من الطقس الخاص فيه إلى العام، إلى الحجيج عامة، الذين حجّوا صوب العزيز. إنّها طقوس العبور من الموت إلى الولادة، التحوّل من مذهب إلى آخر، وترمز إلى التحوّل الحاصل في بعض فئات المجتمع الإسلامي، الذي بدأ حجّه نحو الخليفة الإمام.

نرى من خلال هذه الأبيات المتنوّعة لشعراء فاطميين عاشوا في فترات تاريخيّة مختلفة؛ (بداية الدولة الفاطميّة في المغرب، ثمّ في مصر زمن المعزّ والعزيز، ثمّ المؤيّد الذي عاش زمن المستنصر، وفي أوخر الدولة الفاطميّة كان يسكنها الشاعر عمارة اليمني)، وأتوا من مناطق جغرافيّة مختلفة؛ (المؤيّد من شيراز، عمارة من اليمن، تميم من المغرب وابن هانئ من

[1] ابن هانئ، الديوان. ص 72.

[2] Gaster Theodor H. *Thespis*: *Ritual. Myth and Drama in the Ancient Near East.* New York: Norton& Co.1977. p.23.

الأندلس)، وتفاوتت درجات انتمائهم للعقيدة؛ (فتميم من البيت الفاطمي، والمؤيّد داعي دعاتهم، أمّا ابن هانئ فهناك من شكّك في شيعته[1] كما فعلوا مع عمارة اليمني).[2] نرى أنّ الحجّ استُعملَ كموتيف يختلف تماما عن استعماله في قصائد المدح العاديّة، فهو موتيف له تأويله الباطنيّ وبُعدُه الأليغوري الدينيّ ويُمكن للمتلقّي العادي أن يتقبّل تشبيه الإمام بالكعبة، والسير إليه بالحج، كنوع من المبالغة والمجاز اللغوي، ومنهم مَن اعتبره نوعا من المغالاة والكفر، أمّا القارئ المستجيب العالم بأمور الدين فالأمور بالنسبة له واضحة جليّة.

3.2.2. النور

ذُكر في القرآن ((الله نور السموات والأرض))، ويعتقد الفاطميون أنّ نوره في الأرض هم الأئمة الذين بهم يُهتدى، ويتّكئون على العديد من الآيات لبرهان أنّ النور هو نور الله ((وأشرقت الأرض بنور ربها)) و ((حتى مطلع الفجر)) فيقولون: الفجر انفجار النور من خلال الظلمة، وهو ظهور نور الله عزّ وجلّ الذي هو صاحب القيامة في عالم الطبيعة.[3] والآية ((فالذين آمنوا به وعزّروه ونصروه واتّبعوا النور الذي أُنزل معه أولئك هم المفلحون))[4] فالقرآن هو النور الذي قدّمه الله عزّ وجل واستخلصه بلسان عربي مبين،[5] ويفسّر المؤيّد في الله الآية التي ورد فيها النور لا على سبيل المجاز كما تفسّرها السُّنّة ((وجعلنا له نورا يمشي به في الناس))[6]، بل يقول: "وتفسيرهم أن النور هو القرآن على جهة المجاز، فليس القرآن بسراج ولا شمعة، فنحن نقول: إنّ القرآن هو النور الحقيقي الأبدي المستضاء به، حيث لا تضيء شمس، ولا قمر، ولا نجوم، وإن جميع هذه الأنوار المحسوسة الواقعة تحت العين مجازاً لتصرمها وانقضاءها، وزوال سلطانها، ونور القرآن تحقيق وتأييد وخلود، وإنه لنور الآخرة".[7]

ولتأكيد العلاقة بين القرآن والأئمة ذكر المؤيّد:

والكتاب النطوق بالحق والصد   ق وعنه يكشف المحجوب[8]

[1] ابن هانئ، الديوان. ص. 12.
[2] ذو النون المصري، عمارة اليمني. ص.67.
[3] المؤيّد، المجالس المؤيدية، المائة الثالثة. ص. 11.
[4] القرآن، سورة 7، آية 157.
[5] المؤيد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 31-32.
[6] القرآن، سورة 6، آية 122.
[7] المؤيّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 14-15.
[8] ن. م. القصيدة الثالثة.

وقوله:

وأنـتم كتـاب اللــه يثبـت راشـدا محقا ويمحـو مـبطلا عنـه غاويـا[1]

وعلاقة الفـاطميين بـالنور تعـود إلى مـا قبـل الخليقـة، قبـل آلاف السـنين في مكـان يـدعى "أمّ الكتاب" ومن نوره الخاص خلق اللــه النـور الأوّل وهـو نـور النبـوّة للنبـي محمّـد وهـو نـور للظاهر، والثاني نور عليّ، نور الولاية وهو نور للباطن.[2]

وهذا النور الواحد المنقسم بينهما[3] ينتقل من جيل إلى جيل، من نبيّ إلى وصيّ؛ "وألقى إلى مـن اصطفاه من أولياء دينه مقاليد النور والضياء"،[4] "ونحن كما قدمنا القول نـرى الأجـرام العلويـة والأنوار السماوية على رؤساء الدين من الأنبياء عليهم السـلام أدلـة، وعـلى أوصـيائهم وأئمـتهم أمثلة"[5] فمن الأنبياء إلى الأوصياء إلى الأئمة، وبالنسبة لهم من النبي محمـد؛ "صـلّى اللــه عـلى جدّهم المتلألئ نور النبوّة في جبينه"،[6] "خيرة الأخيار ونور الأنـوار، شـمس دار المعـاد الموعـود..."[7] إلى الوصي علي، فيُذكر في "كتاب سرائـر وأسرار النطقـاء"[8] عـن سـلالة انتقـال النـور "ولما حضرت موسى الوفاة أوحى اللـه إليه أن سلم نور اللـه الأعظم، وميراث الأنبياء إلى يوشع بن نون". وقـد قال الرسول: "أنا وأنت يا علي أبوا المؤمنين، أبوهم النور وأمهم الرحمة" [9] فعليّ هو الوصي "وعـلى وصيه النور المستخلص من النور، علي بن أبي طالب صاحب العلم المشهور، والعلم المنشور، وعلى الأئمة من ذريّته سفينة النجاة"[10] فمنـه إلى ذريّتـه ابنـه الحسـين ((اللــه نـور السمٰوات والأرض

---

[1] ن. م. القصيدة السابعة عشرة.

[2] Mohammad Ali Amir- Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. State University of New York.1994.p.29-30.

[3] Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine*. P. 30: " two thousand years before creation, Mohammad and 'Ali were one light before god…/ light formed from one main trunk from which sprang a shining ray…And God said:" Here is a light (drawn) from my light; its trunk is prophecy and its branch is the Imamte; prophecy belongs to Mohammad, my servent and messenger, and the Imamate belongs to 'Ali, my Proof and my Friend.

[4] ن. م. ص. 114.

[5] ن. م. ص. 123.

[6] ن. م. ص. 102.

[7] ن. م. ص. 66.

[8] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص.76 .

[9] المؤيد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 119.

[10] المؤيد، المجالس. ص. 73.

مثل نوره كمشكاة))[1] ويؤوّلون المشكاةَ مثلا لفاطمة الزهراء والمصباحَ مثلا للحسين، لأنه كان في بطنها، وهي في صفاتها كالزجاجة وفي شرفها على النساء كالكوكب الدري النيّر.[2] ومنه إلى الأئمة؛ فيذكر المؤيّد في مجالسه: "الحمد لله الذي رفع الفاطميين منار الهدى، وجعلهم نورا لمن آمن واهتدى"،[3] ومنهم إلى المؤمنين والمستجيبين فيقول لهم المؤيّد: "معشر المؤمنين: جعلكم الله من المقتبسين من أنوارهم".[4]

وفي القصائد الشّعائريّة أيّام الأعياد والمناسبات والفخر بالنصر لجأ الشعراء لهذا الموتيف القوي، موتيف النور ليؤكّدوا انتسابهم لآل البيت،[5] وحقّهم في الخلافة، ومركزهم الديني، وقد قال الشّاعر تميم ابن البيت الفاطمي يمدح والده المعزّ لدين الله ويهنّئه في يوم عيد ويذكر إفاقته من علّة كانت نالته ويذكر هزيمة الأغشم القرمطي:[6]

ألا كلّ يوم من زمانك عيدُ	وهل فوق إشراق الضحاء مزيد
زمانٌ كريعان الشبيبة ناعمٌ	وعصر قديمٌ بالمعزّ جديد
ولكنّ يوم العيد خُصّ بموقف	له كلّ أيّام الحياة سعود
يلوح عليه من تجلّيك رونق	ويظهر فيه من سناك وَقود

ويذكر رتبة المعزّ الدينيّة وأنّه لكونه الإمام فهو مثل للعقل الأول (المبدع الأول) الذي ليس فوق مرتبته مرتبة:

ليَهْنِكَ أنّ الله فوقك مالك	ودونك كلّ المالكين عبيد

حتى يصل للبيت الذي يذكر فيه نور المعزّ:

وليس لنا إلا عليك معوّل	وليس لنا إلا إليك مَحيد
فلا زالت الدنيا ونورك لبسُها	ولِبسُك فيها صحّة وخلود

---

[1] القرآن، سورة 24، آية 35.

[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 35.

[3] ن. م. ص. 30.

[4] ن. م. ص. 62.

[5] Mohammad Ali Amir- Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. P.30 Other traditions relate that the primordial light that was drawn from the Divine Light was that of the *ahl al-bayt*, the " five of cloak" (*ahl al kisa'*)

[6] تميم، الديوان. ص. 98-99.

وهذا النور يقترن أيضا بالعزيز بالـلـه، فيمدحه تميم قائلا:[1]

يـا إمـام الهـدى الـذي حبُّـه فَـرْ ضٌ علينـــا كواجـــبِ الإيمـــان

زادكَ الـلــــه بَســـطةً وعُلـــوا واقتـــدارا عـــلى ذوي العصـــيان

أنـــت نـــور الأنـــام عـــدلا وفضـــلا ويمـــين الهـــدى وعـــينُ الزمـــان

وفي قصيدة يهنّئه فيها بجلوسه على العرش الفاطمي:

نورٌ لطيفٌ تناهى منكَ جوهره تناهيا جاز حدّ الشّمس والقمر

ونتساءل إذا لم يكن القارئ عارفا بتأويل النور وأصله وانتقاله بين الأنبياء، هل يمكنـه أن يفهـم قصد الشّاعر، وهل يمكن للقارئ العـادي أن يعـي أهمّيـة هـذا البيـت في التأكيـد عـلى أحقّيـة الفاطميين بالخلافة[2] والتأكيد على انتسابهم العربي؟[3] وهل يمكـن للقـارئ العـادي إلاّ أن يعتـبره مجازًا أو غلوًّا؟

وكـلّ قـارئ لـديوان ابـن هـانئ سـيجد تكـرارًا لهـذا الموتيـف في مدائحـه للمعـزّ وفي القصـائد الشّعائريّة، فهل اختلف التعامل مع هذا الموتيف بين الشّاعرين، لاختلافهما الانتسـابي، ولتغيـير مكان الحدَث الشعريّ، خاصّة عندما كان الممدوح واحدا؛ المعزّ لدين الـلـه؟

ولم يحـــوه طـــول الـــبلاد وعرضُـــها ولكنّه في مسـلك الشّـمس سـالك

ومـا كُنْـهُ هـذا النـور نـور جبينـه ولكـنّ نـورَ الـلــه فيـه مشـارِكُ [4]

---

[1] ن. م. ص. 414

[2] راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعّز لدين الـلـه. ص. 8.

[3] محمد عبد الـلـه عنان، الحـاكم بـأمر الـلــه وأسرار الـدعوة الفاطميّـة. ص. 47-49 الفصـل الثالـث (نسـب الخلفاء الفاطميين بين المنكرين والمؤيدين).

من الباحثين من شكّك في عروبة الفاطميين وادعى بأنّ أصل الدولة رجل يهودي.

_ علي المصري، تاريخ ملوك العرب. ص. 233:

_ صبحي أحمس، الدعوى الفاطميّة. ص. 123-.129 ينسب الدعوة الفاطميّة لميمون بن القدّاح اليهودي .

_ نكلسون، تاريخ حياة العرب. ص. 272 يقول بأن تأسيس الدولة الفاطميّة كان أقصى ما وصلت إليه هذه المؤامرة.

_ المقريزي، الخطط. ج 1. ص. 348 .

_ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطميّة.ص. 59.

_ Al-Hamdeni, Husayn-*On the genealogy of Fatima chaliphs. P.1*

[4] ابن هانئ، الديوان. ص. 260.

نجد أنّ ابن هانئ يصرّح جهرا باشتراك المعزّ لدين اللـه في النور الإلهي، هذا النور الذي انتقل مع الأنبياء والأوصياء. مثل هذا البيت الشعري يؤدّي دورا كبيرا في الحياة الدينية والسياسيّة في ذلك العصر، فعدا عن إقرار الشّاعر بصبغة الدولة الدينيّة ومذهبها، نراه يُبعد أكثر ليقول جهرا لكلّ القرّاء بأنّ الفاطميين أولى بالخلافة من الأمـويين الـذين تـركهم الشّـاعر في الأنـدلس، ومـن العباسيين الموجودين في الشرق، فالمعزّ في مصافّ الأنبياء، ويشـعّ بنـور آل البيـت، بنـور اللــه، ويؤكّد هذا المعنى في قصيدة ثانية أرسلها له من المغرب إلى مصر، وتُعتبر آخر مدائحه قبـل أن يُقتَل في بُرقة:

غَدَوْا ناكسي أبصـارهم عـن خليفـة	علـيمٍ بسر اللــــه غـير مُعلَّـمِ
وروح هــدًى في جســم نــورٍ يُمِــدُّهُ	شعاع من الأعلى الـذي لم يُجسَّـمِ
ومتّصـــلٍ بـــين النبـــيِّ وبينـــه	مُمَــرٌّ مــن الأنســاب لم يــتصرّمِ
إذا أنــتَ لم تعلــم حقيقــةَ فضـلِهِ	فسـائلْ بـه الـوحي المنـزَّلَ تَعلَـمِ
عـلى كـلّ خـطٍّ مـن أسرّةِ وجهـه	دليــل لعــين النــاظر المتوسّــم[1]

يعتبر ابن هانئ المعزّ روحا من الهدى، في جسمٍ من نورٍ، وهذا النـور مسـتمدٌّ مـن شـعاع مـن الأعلى الذي لم يجسَّم؛ من اللـه. وأحسن دليل على الدور الذي أدّته هـذه الموتيفـات الدينيّـة من وظيفة سياسيّة هي هـذه الأبيـات مـن قصـيدة أنشـدها ابـن هـانئ في الـبلاط المعـزّي في القيروان، يتبنى فيها الشّاعر الكثير من الشّعارات الفاطميّـة التـي تنـادي باسـتحقاقهم الخلافـة دون غيرهم. وتحامُل الشّاعر على بني أميّة وعلى قريش (بني لؤي) يدلّ على ممارسـة الشـاعر للمقولات السياسية الرائجة آنذاك في البلاط القيرواني، ويدلّ على أهميّة هذه الموتيفات الدينية في تعزيز موقف الفاطميين، وفي دعم مقولاتهم السياسيّة:

نــــازعتم حــــقّ الــــوصيّ ودونــــه	حَــرَمٌ وحِجْــرٌ مــانع وحَجــونُ
ناضــلتموه عــلى الخلافــة بــالتي	رُدَّت وفــيكم حــدُّها المســنون
حرّفتموهــا عــن أبي الســبطيْن عــنْ	زَمَـعٍ ولـيس مـن الهِجـانِ هَجـينُ
لــو تتّقــون اللــــه لم يطمــح لكــم	طـرْفٌ ولم يشــمخ لكــم عــرنين
لكـــنّكم كنـــتم كأهـــل العجـــل لم	يُحفــظ لمــوسى فــيهم هــارونُ

[1] ن. م. 345-346.

لــو تســألون القــبر يــوم فــرحتم	لأجـــاب أن محمّـــدًا محـــزون
مــاذا تريــد مــن الكتــاب نواصــب	ولـــه ظهـــورٌ دونهـــا وبطـــون
هـــي بغيــةٌ أضــللتموها فــارجعوا	في آل ياســـين ثـــوت ياســـين
رُدّوا إلـــيهم حكمهـــم فعلـــيهم	نـــزل البيـــان وفـــيهم التبيـــين
البيــتُ بيــتُ اللـــه وهـــو معظّـمٌ	والنـــور نـــور اللـــه وهـــو مبـــينُ
والسّتر سـتر الغيـب وهـو محجّـبٌ	والسرّ سرّ الــوحي وهــو مصــون
والنـــور أنـــت وكـــلّ نـــورٍ ظلمـــةٌ	والفـــوق أنـــتَ وكـــلّ فـــوقٍ دونُ[1]

نجد ابن هانئ في هذه الأبيات يدافع عن حقّ الفـاطميين بالخلافـة، آتيـا بـالحجج لـدعم رأيـه وموقفهم السياسي، موجّهًا خطابه الشّعري مباشرة للنواصب؛ الذين ناصبوا عليًّا العـداء، مـذكّرا إيّاهم بوجود ظاهر وباطن للقرآن، معتمدًا موتيف نور اللـه ليؤكّد شرعيّة الفـاطميين الدينيّـة في الخلافة، ومن نور اللـه ينتقل لنور المعزّ، فالمعزّ هو النور الحقيقـي وكـلّ مـا عـداه ظلمـة، وهو الفوق، نجده يعرّف هذه الكلمة ليؤكّد وحدانية المعزّ.

نرى أنّ الشاعريْن؛ تميم بن المعزّ وابن هانئ رغم الاختلاف بينهما، إلاّ أنّ استعمالهما للنور كان موحّدا من ناحية المعنى المؤوّل، وهـذا يـدلّ عـلى معرفـة الشـاعر بوجـود متلـقٍّ عـارف بهـذه المصطلحات الفاطميّـة. و قـد تـبعهما فـيما بعـد المؤيّـد في الـدين هبـة اللـــه داعـي الـدعاة، مستعملا نفس الموتيف، قال للمستنصر باللـه مادحا:

مســـتنصر باللــــه أيّــــدَ نصره	ربٌّ لـــه الإبـــلاء والإنشـــاء
وإمــام عصرٍ منــه قامــت للــورى	أرضٌ بهــا زرع الهــدى وســماء
حــالا يضـيق عـلى العيـون عَيانهـا	فلنورهـــا عنـــد الـــدّجى الآلاءُ
بــابن النبــي ومَــن إليــه يعتــزي	حكـام هــذا الــدهر والحكـماء[2]

حتى في قصائد الرثاء، نجد ذكر الأعيـاد ومحاسـن الفـاطميين وصـفاتهم وموتيفـات قصـائدهم الخاصّة، وقصيدة عمارة اليمني المشهورة في رثاء دولة الفاطميين تضمّنت معاني الطاعة والنور:

بـــاب النجـــاة هـــمُ دنيـــا وآخـــرة	وحـبّهم فهْـو أصـل الـدين والعمـلِ

[1] ن. م. ص. 405.
[2] المؤيّد، الديوان. ص. 225.

نور الهدى ومصابيح الدجى ومحلُّ　　الغيـث إن ربـت الأنـواء في المحـل
أئمـــة خُلقـــوا نـــورًا فنـــورهم　　من محض خالص نور اللـه لم يغـلِ
واللـه ما زلت عن حبّي لهم أبدًا　　مـا أخّـر اللــه لي في مـدّةِ الأجـلِ[1]

3.2.3. الصوم والصلاة

التعامل مع بقيّة المصطلحات شبيه بمصطلحَي الحج والنور، فالصلاة والصوم فرضـان لا يُقـبلان إلا بقبول الإمام والاعتراف به، تأدية هـذين الفرضيْن متعلـق بمـدى تقبّـل الإمـام لهـما، وهـذا المعنى يرد عند المؤيّد في ديوانه:

يـا وليّ الإلــه يـا مــن بــه تُقــب　　ـلُ منّـــا صـــلاتنا والصـــيام[2]

وقد قال تميم في مدحه للعزيز:

بــه يَقبــل اللـــه فــرضَ الصّــيام　　وحـــجَّ الحجـــيج وإهلالَهـــا[3]

وقد شبّه شهر رمضان بالعزيز باللـه فقال:

أرمضــتَ يــا رمضــانُ السـيّئات لنـا　　بشُربنـا للتقـى عَـلاً عـلى نهـل
صـومٌ وبـرٌّ ونُسـكٌ فيـك متّصـلٌّ　　بصـالح وخشـوعٍ غـيرِ منفصـلِ
يا ليـت شـهرَكَ حـولٌ غـيرُ منقطع　　وليــت ظلّـكَ عنّــا غـيرُ منتقـلِ
ما أنت في أشهر الحوْلِ التي سلفتْ　　إلاّ كمثـل نـزارٍ في بنـي الرّسـلِ[4]

يشبّه شهر الصوم بالإمام ووجه الشبه بينهما هو حـرق السـيّئات، وهـذا الخليفـة مميّـز واحـد كشهر الصوم المميّز عن بقيّة أشهر السنة. وفي كتاب تأويل الـدعائم يـذكر: "... وقـول الصـادق جعفر بن محمد صلوات اللـه عليه: صوم شهر رمضان فرض في كل عام، فشهر رمضان شـهر مـن شهور السنة معروف، والسنة اثنا عشر شهرا، فمثل السنة في التأويل الباطن مثل النـاطق صـاحب الشريعـة، وهـو في شريعـة الإسـلام محمـد النبـي صـلى اللـــه عليـه وعـلى آلـه، وقيـل ذلـك لأنّ

[1] محمد هادي الأميني النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. 1977. ص. 76؛ المقريزي، الخطـط المقريزيّـة. ج.1 ص. 495-496.
[2] ن. م. ص. 234.
[3] تميم، الديوان. ص. 320.
[4] ن. م. ص. 340.

الناطق صاحب الشريعة وهو يسنّ الحكمة ويأتي من قبل اللـه عزّ وجلّ بعلم الشريعـة، ولأنّ جماع أمر الشريعة له وهو يدبّر ما فيها ويحكمه كما تدور السنة عـلى كـلّ مـا يجـري فيهـا في دورها، فكذلك الناطق الذي هو صاحب الشريعة، مثل شهور الاثني عشر مثـل نقبـاء صـاحب الشريعة الاثني عشر، وقد تقدم القول بالبيان عنهم وشرح مراتبهم وأحوالهم، ومن ذلـك قـول اللـه عزّ وجلّ: ((وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا)) وكذلك نقباء موسى عليه السلام، كـذلك أيضـا نقباء عيسى عليه السلام اثنـي عشر، وهـم الحواريـون. وأحـد النقبـاء يكـون أساسًـا لصـاحب الشريعة، يوصي إليه في حياته ويكـون ولي أمـر أمتـه بعـد وفاتـه، فمثـل شـهر رمضـان في دور محمد رسول اللـه صلى اللـه عليه وعلى آله مثل علي بن أبي طالب عليه السـلام وهـو وصـيه في حياته وُلي أمر أمته من بعده وإلى الوصي يصير أمر الدعوة المسـتورة وعلـم التأويـل البـاطن المستور، فنصّ اللـه عزّ وجل بذلك عليه، وكان الصوم الذي ذكرنا أن مثله مثل الكتمان التأويل في الشهر الذي هو مثله في الباطن....ومنه قوله جلّ ذكره ((قل للـذين آمنـوا يغفـروا للـذين لا يرجون أيّام اللـه)) وذكرنا فيما تقدم أن مثل يوم الفطر مثل المهدي صلوات اللـه عليه، وكان بين المهدي وبين علي صلوات اللـه عليهما عشرة أئمة وعشرة حجج وعشرة أبواب، وهؤلاء مثـل أيّام شهر رمضان التي أمر اللـه عز وجل بصومها..."[1]

نفهم ممّا تقدّم أنّ التشبيه الذي أورده تميم ليس من مجازاته اللغويّـة ولا مغـالاة دينيّـة، إنّمـا هو اعتقادٌ دينيّ راسخ، فمثل شهر رمضان مثل النبي ثمّ الوصي ثمّ الأئمـة مـن بعـده، والصـوم مثل الكتمان في التأويل، مرّة أخرى نجد أنّ موتيف الصوم يعطي للبيـت قـراءة عاديّـة وقـراءة تأويليّة للقارئ العارف بأمور الدين، وعلى ضوء ذلك نستطيع الآن أن نفهم عدم تقبُّـل الصـوم دون تقبُّل الإمام، فمن يعرف باطن التأويل يجـب أن يتكـتّم عليـه/ أن يصـوم حتـى يـأذن لـه الإمام بالمفاتحة، ومثل الفطر مثل المفاتحة والسماع لمن يجب له ذلك، لأنّ الطعـام مثلـه مثـل استماع العلم، لذلك وجب الصيام في النهار لأنّ مثله مثل أهل الظاهر، والباطن مثله مثل الليل الذي لا صوم فيه؛ ((ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل)).[2]

وفي نفس المعنى يهنّئ تميم العزيزَ بشهر الصيام في قصيدة ثانية فيقول:

شـهرُ الصـيام أجـلُّ شـهرٍ مقبـلِ	وبـه يُمحَّـصُ كـلُّ ذنـب مُثقِـلِ
وكذاك أنت أبـرُّ مـن وطـئ الحصـا	وأجـلُّ أبنـاء النبـي المرسـلِ
يـا حجّـة الـرحمن عنـد عبـاده	وشـهابه في كـلّ أمـرٍ مُشـكِلِ

---

[1] النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص.121-122.

[2] ن. م. المجلس الرابع من الجزء التاسع. ص. 136-137.

مــن لم يكــن في صــومه متقرّبًــا بــك للإلــه فصــومه لم يُقبَــلِ[1]

مرّة أخرى يقابل الشّاعر بين شهر رمضان، وبين الإمام، فذاك أجلّ شهرٍ وهذا أبرُّ من وطئ الحصى، ويساعدنا التأويل على فهم هذه المقابلة: "وجاء من تعظيم شهر رمضان في الظاهر، وثواب الصوم للصائم وتأويله في الباطن ما قد تقدّم القول به من أن مثل شهر رمضان مثل أساس الشريعة، ومثل أيّامه مثل الأئمة والحجج من ولده وأسبابهم، وأنّ مثل الصوم مثل الستر والكتمان.[2]

نرى نفس المعنى يتردّد في أغلب القصائد، فأداء الصوم لا يُقبَل كفرضٍ دينيّ إلا إذا كان الصائم متقرّبا من الإمام، وهذا المعنى لا نجده إلاّ عند الشّعراء الفاطميين، إلاّ في القصيدة الفاطميّة، وذلك لأنّها تعكس فكرًا دينيًّا مميّزًا عن فكر السُّنة وإيمانهم. كما أنّ الصلاة كفرض مقرونة بالتقرّب من الإمام لأنّ الصلاة مثل الدعوة فإذا حضر المفاتح قوم ممن يفاتحهم بالعلم والحكمة لسماع ذلك منه وأتاه قوم يسألونه الأخذ عليهم أسمع من حضر للسماع ما يجب لهم أن يسمعوه، ثم دعا من وجب بعد ذلك أن يدعوه.[3] وقد ذكر المؤيّد في مجالسه "إنّ الله أوجب طهارة وصلاة وزكاة وصوما وحجا وجهادًا، وجعل ماسك الجميع ورابطه والمانع من اختلاله ولاية الوصي والأئمة التي هي آخر فرض الدين، وإذا بطلت من الدين ولاية الوصي بطلت الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وعاد الدين جاهلية والولاية من الدين العمدة".[4] إذًا كلّ فروض الدين تعتبر لاغية إذا انعدم فرض الولاية للإمام، أي طاعته والاعتراف به، فهو أقوى دعائم الإسلام في عقيدتهم معتمدين على الآية ((أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم))[5] وأنّ أولي الأمر هم الأئمة من ذريّة الرسول،[6] وأنّ الله قرن طاعته بطاعة رسوله وطاعة الأئمة، ولن يقبل الله من مطيع طاعته إلا بطاعة من افترض عليه طاعته من أوليائه الذين هم الأئمة من أهل البيت.[7] ومن هذه الطاعة المفروضة نستطيع أن نفهم الموتيف القادم وهو الشكر والحمد للإمام.

---

[1] ن. م. ص. 344.
[2] ن. م. ص. 124.
[3] ن. م. ص. 137.
[4] المؤيّد، المجالس. ج. 1. ص. 156.
[5] القرآن، سورة النساء. آية 59.
[6] النعمان، الهمّة. ص. 17.
[7] ن. م. ص. 72.

3.2.4. الشكر والحمد

كما ذُكر سابقا؛ يعتمد الفاطميّون في اقتران تقبّل الصوم بتقبّل الخليفة على الآية: ((يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلّكم تتّقون أيّاما معدوداتٍ))، ويؤوّل الفاطميون الصوم بكتمان علم الباطن عن أهل الظاهر والإمساك عن المفاتحة به ممّن يؤذن له في ذلك، فالكتمان/ الصوم وشكر الخليفة مقرونان. يردّد ابن هانئ هذا المعنى ويزيد عليه موتيف الشّكر والحمد؛

اللـه يقبل نُسْكَنا عنّا بما	يرضيك من هذي وأنت معين
فرضان من صومٍ وشكر خليفةٍ	هذا بذلك عندنا مقرون
فارزق عبادك منك فضل شفاعة	واقرب بهم زُلفى فأنت مكين!
لك حمدنا لا أنّه لك مَفخَرٌ	ما قدرك المنثور والموزون
قد قال فيك اللـه ما أنا قائلٌ	فكأنّ كلّ قصيدةٍ تضمينُ
اللـه يعلم أن رأيك في الورى	مأمون حزم عندُه وأمين

لا يتطرّق اليعلاوي في هوامش القصيدة لهذه التعابير،[1] وكذلك يفعل زاهد علي في "تبيين المعاني في ديوان ابن هانئ"، يتحدّث عن الغريب في كلمة "هدي" و"زلفى" و"مكين"، أمّا التعبيران الغريبان كالشكر والحمد للإمام بدل اللـه فلا يتطرّق لهما، وقارئ القصيدة الذي يُبعد الأبيات التي ذَكرت المعزّ، يعتقد أنّ الشّاعر قد كتب القصيدة في مدح اللـه وشكره، ورغم كلّ ما كتبه الشّاعر إلاّ أنّه يقول بأنه لا منثور ولا شعر في العالم يفي الخليفة حقّه، وأنّ كلّ ما قاله عن الإمام إنما هو من كلام اللـه، أي من القرآن، لذلك يجد كلّ قصيدة تضمينا لقول اللـه.

قارئ هذه الأبيات يقف إمّا صامتا مشدوها من جرأة الشّاعر، أو يقف محتجًا على هذه المبالغة في الصفات المعطاة للإمام، إلاّ إذا كان عالما بتنزيه الفاطميين لله عن كلّ الصفات، وإعطائها للأئمة حاملي نوره ودعوته. فهم ينزّهون اللـه عن جميع النعوتِ والصفاتِ كالصانعِ والقادر والفاعلِ ولا يُطلقون عليه شيئًا منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثْرَةَ في ذاتِه عندهُم. وجميعُ الصفات والنعوت واقعةٌ على المبدعِ الأوّلِ وهو الأمرُ والكلمة، ولمّا كان الإمامُ قائما

[1] ابن هانئ، الديوان. ص. 406.

مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةٌ عليه.[1] وبما أنّه قائم مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، أي بمقام الله، فيجوز له الحمد والشكر.

ونجد تميمًا يقدّم الشّكر لوالده عن طريق الشّعر، رغم معرفته بأنّ الشّعرَ لا يزيد في قدر الأئمة، وأنّه يعتذر سلفا لأنّ ألفاظه لا تفي بالمطلوب، وشكره يبقى ناقصا أمام ما فعل المعزّ:

ألا هل لألفاظي طريقٌ إلى العذر　　فدون الذي أوليتني رُتبةُ الشّكرِ

وما الشّعر في قدر الأئمة زائدٌ　　ولكنّ نظم الدّر أشهى من النثر[2]

إذًا الشكر رتبة من رتب طاعة الإمام، وفيه تنظم القصائد، إعلانا بالولاء، حتى بين الابن والوالد.

3.2.5. حجة الله

بما أنّ القصائد الشعائريّة تُقرأ أمام الإمام والناس في المناسبات والأعياد، يكون اختيار الألفاظ فيها اختباراً للولاء، وإعلانا للمذهب، وانتقاءً له وقع في النفوس، والقصائد الفاطمية بخلاف الشعر الطقسي العربي كلّه احتوت تعابير هي حكرٌ على القصيدة الفاطميّة وناظمها، قال تميم:

قل لأبي المنصور يابن العلا　　ووارث المُلك وحامي الذمار

يا حجّة الله التي أشرقت　　فينا ويا صاحب كنز الجدار

يشير تميم في هذا البيت إلى الآية القرآنية ((وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة، وكان تحته كنز لهما...))[3] ويُطلق الجدار في التأويل الإسماعيلي على الدّعوة، وكنز الجدار على الإمامة،[4] أمّا حجة الله فهي مرتبة من مراتب الدعاة، الوصي والحجّة والنقيب...وكثيرا ما ردّدها شعراء الفاطميّة في أبياتهم المنظومة للمناسبات:

وحجّةَ الله التي لم تُردَدِ　　بعد النبي المصطفى المحمّدِ

دعا بك الملحِد كالموحّد　　جرّدتَ عزما كان لم يجرَّدِ

حتى عقدتَ دولة لم تُعقدِ　　قبلك يا بن الخلفاء المُجَّدِ

[1] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. ص. 51-53.
[2] تميم، الديوان. ص. 150.
[3] القرآن، سورة الكهف. أية 22.
[4] تميم، الديوان. هامش رقم 1. ص. 219.

ففضـلك الفضـل الـذي لم يُجحـد | شـهدْتُ والملعـون مـن لم يشـهد
بأنّـكَ الطالـب ثـأر أحمـد | وأنّـك الـرائح فيـه المغتـدي
وأنّـك الـوارث كـلّ السـؤدد | وأنّـك الواجـد مـا لم يوجَـد
أعطاكهـا فخـذها واحمـدِ | فاللـه يكفيـك عيـون الحسّـدِ

هنـاك شـهر طـالع بالأسـعُد | حتـى دوام عـزّك المجـدَّدِ
فصُـمهُ بـالتقوى وبالتجهّـدِ | محتسـبا لله بالتعبّـدِ
فأنـت فيـه رشـد مـن لم يرشـد | ورِفـدُ مـن أكـدى ولم يسـترفدِ
وعيـد مـن صـلّى ولم يعيِّـد | يـا سـبب النـور الـذي لم يخمـد
وحكمـةَ اللـه التـي لم تنفـدِ | وشـبه داعيـه النبـي الأحمـد[1]

في مثل هذه القصيدة يتّكئ الشّاعر على التعابير الفاطميّة؛ حجّة اللـه وحكمـة اللـه، والنـور الإلهي والتشبّه بالنبي الداعي أحمد، كلّ هذا ليؤكّد حكمهم السياسي في الدولـة الدينيّـة التـي عقدوها ولم تُعقد قبلهم، وفي أخذهم بالثأر من الأمويين والعباسيين، وبحقّهم في وراثة الخلافة، رغم أنّ قراءة القصيدة بالمنهج الاجتماعي الـنفسي، تقودنـا لقـراءة ثانيـة عـن الوراثـة، فتمـيم يتحدّث عن إمامة كانت من حقّه لكونه الابن البكر للمعزّ، لكنّه يقرّ بأنّ اللـه أعطاها للعزيز، فيقول له "خذها واحمدِ"، رغم استيائه الدّاخليّ، إلاّ أنّ طاعة الإمام واجبـة.[2] "فـإن أطاع المـرء اللـه ورسوله وعصى الإمام أو كذب به فهو آثم في معصيته غير مقبولة منه طاعة اللـه وطاعة رسوله"[3]:

وهـم أولـو الأمـر أئمـة الهـدى | عصـمة مـن لاذ بهـم مـن الـردى
مفروضـة طـاعتهم عـلى الأمـم | قاطبـة مـن عـرب ومـن عجـم
اقـرأ أطيعـوا اللـه والرسـولا | ثـم أولي الأمـر بهـم موصـولا
ثـلاث طاعـات غـدت معلومـه | في آيـة واحـدة منظومـه[4]

---
[1] ن. م. ص. 136-137.
[2] راوية بربارة، قراءة مغايرة. ص. 43.
[3] النعمان، الهمّة في آداب أتباع الائمة. (بيروت: دار الأضواء، 1996) ص. 13.
[4] المؤيد، الديوان. ص. 71.

وقد نسبوا إلى جعفر الصادق أنّه قال: "بنا يعبد الـلـه وبنا يطاع الـلـه وبنا يعصى الـلـه، فمن أطاعنا أطاع الـلـه ومن عصانا فقد عصى الـلـه".[1]

لقد اشترك الفاطميّون مع فرق الشيعة الأخرى بأنّ الـلـه اختار الأئمة وأقامهم وجعل كلّ إمام منهم حجة على أهل عصره وقائما بينهم بأمره،[2] وقد ذُكر في كتاب بحار الأنوار عن اضطرار العالم إلى حجة، وقد أورد حديثا عن زين العابدين "ولم تخل الأرض منذ خلق الـلـه آدم من حجة الـلـه فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور ولا تخلو أن تقوم الساعة من حجة الـلـه فيها ولولا ذلك لم يعبد الـلـه".[3] كذلك قول الرضا: "نحن حجج الـلـه في أرضه وخلفاؤه في عباده، وأمناؤه على سرّه ونحن شهداء الـلـه وأعلامه في برّيته لا تخلو الأرض من قائم منا ظاهر أو خاف".[4]

وقد أورد المؤيّد في هذا الموتيف ما يلي:

يـا ولي الإلــه يــا حجّـة الـلـــه   عــلى خلقــه غــداة الخصــام[5]

كذلك قال:

الإمــام المســتنصر الطـاهر المـولى   هـــو لله حجـــة في العبـــاد[6]

أمّا ظافر الحدّاد السكندري (ت. 529)، فهو شاعر بلاطٍ أيضا، فقد لحق بأواخر فترة خلافة المستنصر بالـلـه أطول الخلفاء الفاطميين حكما، وعاصر الخليفة الآمر ووزراءه المشهورين أمير الجيوش بدر الدين الجمالي وابنه شاهنشاه الأفضل بن بدر الدين، وقد مدح الأخير في مناسبات عديدة مديحا لا يخلو من معاني المدح العادية، أمّا في نهاية حياته فقد اتّصل بالإمام الحافظ ومدحه بقصائد ضمّنها موتيفات المدح الفاطميّة، رغم عدم اعتناقه للمذهب، ويقول النقّاد بأنّه كان مضطرًا لمثل هذا المديح وباضطراره كان يركب الصعب، والصعب هو هذا الذي يقوله ولا يعتقده.[7] فقد قال يمدح الظافر:

يـا حجّـة الـلــه التـي أبـدت لنـا   بكمالهـــا الآيـــاتِ والبرهانـــا

---

[1] النعمان، دعائم الإسلام. ص. 39.

[2] النعمان، المجالس والمسايرات. ص. 81.

[3] المجلسي، بحار الأنوار. طبع حجر بتبريز. (د. ت.) ج.7 ص. 3.

[4] الفترات والقرانات. ص. 58.

[5] المؤيد، الديوان. القصيدة 47.

[6] ن. م. القصيدة 36.

[7] محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي (الشعر والشعراء). ص. 177-178.

من كان يلتمس الدليل فقد بدَتْ حُجـجٌ مـلأنَ مسـامعًا وعيانـا [1]

3.2.6. يد اللـه ووجه اللـه

يصف الفاطميون أئمّتهم بصفات النبيّ محمّد والوصي علي بن أبي طالب، ذلك أنّ الفاطميين يشتركون مع فرق الشيعة الأخرى ولا سيّما الإماميّة، في أنّ اللـه اختار الأئمة وأقامهم وجعل كلّ إمام منهم حجة على أهل عصره وقائما بينهم بأمره.[2] ومن إحدى الصفات التي أعطوها للنبي محمّد هي صفة "وجه اللـه"، وقد اعتمدوا في ذلك القرآن والحديث النبوي؛ فقد وردت الآية ((كلّ شيء هالكٌ إلاّ وجهُه))،[3] وقوله تعالى ((والذين صبروا ابتغاء وجه ربّهم))[4] وقول النبي "الدنيا ملعونة وملعون كل ما فيها إلاّ ما أريد به وجه اللـه"،[5] وقد أوّل الفاطميون كلّ ذلك بأن الوجه هو الإبداع الأوّل التام الكامل الذي من عداه مفتقر إليه وهالك كل من لم يكن له علاقة به، وهذا في العالم الروحاني ((القلم)) ومثله في العالم الجسماني هو رسول اللـه.[6]

كذلك وبالاعتماد على القول الذي رووه عن عليّ ((أنا يد اللـه الباسطة على الأرض))، فقد أعطوا عليّا صفة "يد اللـه" لأنّه كما أنّ الأيدي تجرّ النفع إلى الأجسام وتدفع الضرر عنها "فعليّ من الدين ومعرفته توحيد اللـه محلّ اليد من الجسم، فعليّ يدافع عن التوحيد بنفي التعطيل والتشبيه لسانا وعلما ويحمي حريم الدين بأسا وسيفا"[7]

ويؤوّل جعفر بن منصور اليمن في كتابه "سرائر النطقاء" اليدَ معتمدًا قوله تعالى ((وقالت اليهود يدُ اللـه مغلولة))[8] واللـه تعالى ما له يد ومحدودة كأيدي خلقه وإنّما يده نعمته الباسطة على عباده وهو وليه وإمام زمانه.[9]

وفي هذا المعنى قال المؤيّد:

ويـــــدان لله العظـــــيم لبســـــطتي مبســـــوطتان

[1] ظافر الحدّاد، الديوان.
[2] النعمان، المجالس والمسايرات. ص. 81.
[3] القرآن، سورة القصص. آية 88.
[4] القرآن، سورة الرعد. آية 22.
[5] المؤيد، المجالس. ج.1. ص. 211.
[6] المؤيد، المجالس. ج.1. ص. 211.
[7] ن. م. ص. 353.
[8] القرآن، سورة المائدة. آية 64.
[9] المؤيّد، الديوان. المقدّمة ص. 82.

وهـــما النبـــي وصـــنوه   يـدا نعمـة نعـم اليـدان

بناء على إعطاء هذه الصفات للنبي وللوصيّ، وانتقال الصفات للأئمـة بعـدهما، فـلا عجـب إنْ وُصف الإمام في قصيدة بوجه اللـه:

فوجهـــك وجـــه الإلـــه المنـــير   ونـــورك مـــن نـــوره كالحجـــاب[1]

وقول المؤيّد:

شـــهدتُ بأنّـــك وجـــه الإلـــه   وجـــوه المـــوالي بـــه نـــاضرة[2]

أمّا ابن هانئ فقال:

إمـــام رأى الـــدنيا بمـــؤخّر عينـــه   فمن كـان منهـا آخـذًا فهْـو تـارك

إلى أن وصل للبيت القائل:

يـــدٌ لأيـــادي اللـــه في نفحاتهـــا   غنًى لِعزالي المـزن وهـي ضرائـك[3]

3.3. موتيفات/مصطلحات القصائد الشّعائريّة الطقوسيّة بين التصريح والتلميح

مدخل:

لم تقتصر هذه الموتيفات على قصائد المدح، فهي موتيفات لفرائض دينيّة لذلك نجدها أيضًا في القصـائد الشـعائريّة، تلـك التـي تُـنظمَ في مناسـبةٍ اجتماعيّــةٍ أو طقــس موســميّ كالأعيـاد، والاحتفالات والمرض والموت والولادة والطعام وما إلى ذلك وتسـتمدّ هـذه القصـائد قوّتهـا مـن كونها "قصيدة أداة مزدوَجَة" فهي أداة في فم الشاعر للوصول إلى مركز اجتماعي وأدبي مرموق، وأداة بيد السلطة لإبراز مباهج الحياة والرفاهية في الدولة، ومدى الاعتناء بالشّـعر وبالشّـعراء. هذه القصائد الشعائريّة التي كان المدح أحد ثيماتها الواضحة.[4]

لقد احتفل الفاطميّون بأعياد ومواسم عديدة منها المعروفة ومنها تلك التي استحدثوها وذلـك لإظهار ثراء دولـتهم وبـذخهم الـذي لا مثيـل لـه بـين ملـوك الـدول الأخـرى، فـافتّنوا في إقامـة

---

[1] ن. م. القصيدة 11.

[2] ن. م. القصيدة 41.

[3] ابن هانئ، الديوان. ص. 261.

[4] حسن إبراهيم حسن وطه شرف، المعزّ لدين اللـه. ص. 250-252: " ومما يوضح هـذه السياسـة التـي سـار عليها الإسماعيليّة خلال السنين احتفال المعزّ بعيد الغـدير؛ ولأول مـرّة في تـاريخ مصر أن يشـهد المصريـون احتفالات رائعة، يرمي القائمون بها إلى تقديس أشخاص الأئمة والإشادة بمذهبهم.

الحفلات والمواسم[1] بالرغم ممّا عمّ مصر أحيانًا من شدّة وقحط،[2] وأسرفوا في العطايا والنفقات، حتّى قيل: إنّ الفاطميين قد ورثوا مال قارون الذي لا ينفذ.[3] "لقد تحدّى الفاطميّون هيمنة الخلافة العباسيّة، لهذا حرصوا على انتحال أكثر رموزها السلطويّة بروزًا للعيان. إنّ إشارات السيادة الدبلوماسيّة الفاطميّة تشبه إلى حدٍّ كبيرٍ نظائرها العباسيّة. وكان النظام الدبلوماسي عند كل من الفريقين يؤكّد مزاعمهما المتعلقة بالزعامة السياسيّة والدينيّة لجماعة المؤمنين كما يحدّد الرتب النسبيّة لرجال في البلاط الذين مثلوا حاشية الخليفة"[4] بناء عليه فالتنافس في إقامة الحفلات والمواسم هو تنافس على ادّعاء الشرعيّة والسيادة العربيّة الإسلاميّة، لذلك حظيت القصائد الشعائريّة باهتمام خاص من الشعراء المختارين لأداء مهمّة سياسيّة من الدرجة الأولى بنظمهم للقصيدة، فأصبحت تلك القصائد، ربّما في لا وعي الشّاعر، تُنظم بإستراتيجية في المبنى والمعنى توافق وظيفتها، ولكنّها لا تفقد جماليّتها، فالشّاعر المتمكّن من أدواته ولغته لن يحوّل قصيدته يوم المناسبة لخطاب سياسيّ أو دينيّ، لذلك نجده اهتمّ بالمظاهر البلاغيّة وبالوزن والقافية والقافية الدّاخليّة والتّصدير والتّجانس الصّوتي الاستهلالي والمطابقة والمقابلة والموازاة والتّشبيه والتّورية وما إلى ذلك، خاصّة وأنّه يدرك أنّ قصيدته هذه ستتحوّل من حدَثٍ عابر إلى دائم لتعلّقها بالذّاكرة الجماعية للقرّاء وللمستمعين، وكلّ ما يتفنّنه الشّاعر فيها ما هو إلاّ وسيلة لتخليد قصيدته في الذّاكرة وهذا ما قد بيّنته الدراسات الحديثة في حقل الشفاهية والكتابية.[5]

وتُفيد العديد من الدراسات عن الشعائر أنّ الأعياد الموسميّة، تعنى أساسًا باستعادة النظام بعد الفوضى[6] وأنّ الاحتفالات والطقوس البلاطيّة في المقام تجسّد تجسيدًا رمزيًّا للنظام

---

[1] المقريزي، اتعاظ الحنفا. تحقيق الشيّال. ص. 94-237. يذكر كل سنة وما حلّ بها أيّام الخلفاء المعزّ والعزيز.؛- الخطط. ج. 2 ص. 293؛ عبد المنعم سلطان، المجتمع المصري. ص. 173-176؛ كامل حسين، في أدب مصر. ص. 153؛ ابن الأبار، الحلّة السّيراء. ص.297 .

[2] الصاوي،مجاعات مصر. ص. 29-32.

[3] النعمان، الهمّةُ في آداب أتباع الأئمّة. ص. 29.

[4] Sanders Paula. *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*. Albany: State University of New York press.1994. p.7,29, 13-37.

[5] Havelok Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural.* Consequences. Princeton, New Jersey: Princeton University press.1982. p.116-117.

– *The Muse Learns to Write*: *Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the present.* Princeton, New Jersey: Princeton University press. 1986.p.70.

[6] - Gaster,Theador H. *Ritual and Myth and Drama in Ancient NearEast*. New York. 1977.

- Bloch, Maurice. 1987. Pp. 276-280.

- Connerton,Paul *how societies remember*.Cambridge:Cambridge University press. 1982. p. 65.

-Wensinck, A.J. -"*The semitic New year and the Origin of Eschatology*".*Acta Orientalia.* 1923.1:158-99.

الاجتماعي بل الكوني،[1] والقصيدة الشعائريّة هي مديح وطقس بلاطي من جهة، وتهنئة بالعيد تعبّر عن إعادة النظام بعد الفوضى والتجسيد الرمزي للنظام الاجتماعي الكوني من جهة ثانية.[2]

لقد حرص الخلفاء حرصًا شديدًا على أنْ يطبعوا الشعب والمجتمع بطابع خاص وأنْ يصوغوا روح الشعب وعقليّته وتفكيره وحياته العامّة والخاصّة وفقًا لمناهجهم ودساتيرهم وقوانينهم، ونحن نرى أنّ الحياة الاجتماعيّة في العصر الفاطمي اتّخذت صورًا ومظاهر خاصّة تفرّدت بذلك العصر خاصة، دون مشاركة ومقارنة أيّ عصر آخر له،[3] فقد اتّخذ الفاطميّون هذه الأعياد وسيلة لجذب الرعايا إليهم، لذلك شارك المعزُّ الأقباط في احتفالاتهم. ووسيلة لنشر مبادئ مذهبهم الإسماعيلي لغةً وفكرًا عن طريق القصائد. لذلك نجد أنّ القصائد التي نُظمتْ في مثل تلك المناسبات شدّدَتْ على إظهار الإمام في أتقى صورهِ الدينيّة ليدبّ الورع والتقوى في قلوب المؤمنين والشعب عامّة، فالإمام يتبوّأ مركزًا دينيّا عاليًا وهذا المركز هو السبب في نيله الحكم، وهو حجّة أحقّيته بالخلافة. والتأكيد على الوجه الديني للخليفة من خلال القصائد، يعزّز مكانة الخليفة سياسيًا ودينيًّا واجتماعيًّا، ويدحض وجوب الخلافة لأيّ مذهبٍ أو انتساب آخر كالعباسيين والأمويين، ومن هذه الموتيفات الوحي والملائكة والعرش.

3.3.1. الوحي، الملائكة، العرش

لقد كثرت قصائد التهنئة بالعيد في الدواوين الفاطميّة، لأنّها تلك القصائد التي تُلقى أمام الناس، تُحفظ في الذاكرة الجماعيّة، وتعطي صورة عن قوّة الإمام المحتفى بالعيد في زمنه، وبالتالي صورة عن مدى قوّة الدولة الفاطميّة، بل ولقد شُبّه الإمام بالعيد الذي يحتفي فيه الناس طوال السنة، ويحتفي فيه العيد يوم العيد:

للعيد في كلّ عامٍ   يومٌ يُعيدُ سناه

---

[1] –Kuhrt,Amelie "Usurpation conqest and ceremonial: from Babylon to perdia " *In cannadine and price,Rituals of Royalty*.1987. pp.44.

- Bloch,Maurice. "*The rituals of the royal both in Madagascar.the dissolution of death, birth and fertility into authority*." *In cannadine and price. Ritual of Royalty*. 1987. pp287.

-Cannadine ,David and Simon Price,eds. *Rituals of Royalty :Power and ceremony in Traditional societies*. Cambridge: Cambridge Universitypress. 1987.p. 1-5.

[2] سوزان ستستكيفيتش، أدب السّياسة وسياسة الأدب. (ترجمة حسن البنا عزّ الدّين)، الفصل الثّالث ص. 118.

[3] محمد هادي النجفي الأميني، عيد الغدير في عهد الفاطميين.ص.46.

وأنـــــتَ في كـــــلّ يـــــومٍ عيــــدٌ يلــــوح عُــــلاه[1]

وقال تميم في مدح العزيز وتهنئته بالعيد:

ثلاثـــة أعيـــاد تلاقـــين: جمعـــةٌ وفطـــرٌ وعيـــدٌ بالإمـــام نـــزارِ

كــذا قــرّر اللـــه المحاســن كلَّهــا عليــكَ أبــا المنصــورِ خــير قــرار[2]

وكأنّ العيد هو الذي يحتفي بالإمام:

أهنيّـكَ بالعيـد الـذي أنـتَ عيـدُهُ ونـورُ سـنا إقبالـه حـين يسـطع[3]

وللتأكيد على هيبة الإمام ومقامه أمام المصلّين المحتفين قـي العيـد، يسـتعمل الشّـاعر أسـلوب الاستيحاء، والتناصّ، فاستوحى هذه القصيدة المشهورة المخزّنة في الذاكرة العربيّـة مـن قصـيدة أبي تمام في مدح المعتصم يوم عموريّة، ويفاضل بين العباسيين والفاطميين في يوم العيـد، وكأنّـه يوم النصر، ليقول للمحتفين بأنّ العزيز هو ذاكَ المذكور في القرآن، هو الإمـام المنصـوص عليـه، هو الخامس بين الخلفاء الفـاطميين، وهـو القـائم، أي المهـدي المنتظَـر، والفـاطميون وحـدهم يدينون بهذه العقيدة التي تقول بأنّ القائم هو المهدي المنتظَر، وأنّ كلّ إمام هو قائم بـالقوّة، إلى أن يأتي قائم القيامة وهو القائم بالفعل. كما أنّهم ذهبوا مذهب الفيثـاغوريين القائـل بـأنّ الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه فلكل عدد خاصيّة ليست لغيره، ولكلّ إمام خاصـيّة ليست لغيره، إنّ العقيدة الفاطميّة هي جزء من القصيدة الشعائريّة خاصّة يوم العيد:

قواضب الـرأي أمضى مـن شـبا القضـبِ والحزم في الجدّ ليس الحزم في اللعـب

والعـــزّ لـــيس بـــراضٍ عـــن عُـــلا ملـــكٍ مـا لم تعنـه سـيوف الهنـد بالقُضَـب

إلى أن يقول:

أنتَ المسـمّى المرجّـى قبـل مولـده والخامسُ القائمُ المـذكورُ في الكتـبِ[4]

وقد قال تمـيم مادحًـا العزيـز ومهنّئًـا بالعيـد، مسـتعملا البلاغـة، متلاعبـا بالألفـاظ (التجـانس الحرفي؛ مهيض ونهضـت- الطبـاق؛ الجـود والبخـل، الكفـر والـدين، أتى ومضى، لقيـاك ومنـآك-

[1] تميم، الديوان. ص. 24.
[2] ن.م. ص.172.
[3] ن.م. ص. 262.
[4] ن.م. ص. 68-69.

السجع؛ شظف وشرف وسرف- الجناس؛ سرف وشرف، الترصيع؛ التقفية الداخليّة في البيت الثاني أدناه) لأنّه يعرف بأنّ هذه الأساليب هي الأسرع للأذن وللقلب وللحفظ:

فالـدين غـيرُ مَهـيضٍ إذ نهضْـتَ بـه	وفيلـق الجـود منصـورٌ عـلى البخَـلِ
والكفـر في شَـظَفٍ والـدين في شرفٍ	والجـودُ في سَرَفٍ والنـاس في جـذلِ
فـانعم بعيـدٍ تركـتَ المسـلمينَ بـه	سِـلما وغـادرتَ أهـل الكفـر في جَـدَلِ
نصرتَ ملّـة جـدّيْكَ اللـذيْ سـلَفا	حتـى غـدت بـك تسـتعلي عـلى الملـل
لـئن أتى العيـد مـن لقيـاكَ في فـرحٍ	لقـد مضى الصـوم مـن منـآكَ في كلـلِ[1]

إذًا أدّت القصيدة الطقوسيّة الشّعائريّة دورًا هامّا في نشر المبادئ الفاطميّة، يوم العيد، وبإعلاء شأن الإمام وتميّزه عن باقي الخلفاء.[2]

ولعلّ قصيدة ابن هانئ التي أثارت ضجة حول كفر الشّاعر هي من الأمثلة الجيّدة التي تضمّنت موتيفات دينيّة تأويلها يغيّر مفهومها، وقد نظمها في 122 بيتا، ومطلعها[3]:

أتظـنُّ راحًـا في الشّـمال شَـمولا	أتظنّهـا سـكرى تجـرّ ذيـولا؟
نـثَرَتْ نـدى أنفاسـها فكأنّمـا	نـثَرَتْ حبـالات الـدموع هُمـولا

اختار الشاعر أن يفتتح تهنئته- في يوم النحر- باستفهام عن الريح والخمر، ومجرّد السؤال يلفت النظر ويشدّ اهتمام السامع والقارئ للإجابة أو للبحث عن الجواب، فهو يسأل مرافقه: هل تظنّ أنّ الخمر قد بردتْ عندما حملتها ريح الشّمال، فسكرت الريح بها وأتت تجرّ الذيول؟ وفي البيت الثاني يضمّن الجوابَ، فالريح تحمل أنفاس الحبيبة، وهي تُسكِر كالخمر، وهذه الأنفاس التي بردتْ من ريح الشمال تحوّلت لسائلٍ/ لدموعٍ تنهمر كالحبال، وأظنّ أنّ كلمة "حبالات" هنا تحمل تورية جميلة، فالمعنى القريب، هو دموع كالحبال، وهو المعنى غير المقصود، أمّا المعنى البعيد، فهو من الحِبالة وهي شبكة الصياد، وكأنّ هذه الأنفاس التي تحوّلت إلى دموع نصبت للشّاعر شرَكا، فوقع فيه.

لا تُغمضـوا شـطر الرضـا فلربّمـا	جـرّتْ عليـه جناحهـا المبلـولا

[1] ن.م. ص. 341.

[2] محمد النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. يورد الكثير من الموتيفات التي مدح بها الشعراء الخلفاء في احتفالات الغدير.

[3] ابن هانئ، الديوان. ص. 272- 281.

وكـأنّ طيفـا مـا اهتـدى فبعثْـتمُ مِسكَ الجيوبِ الـرَّدْعَ منـه بـديلا

اعتقد أنّ الشّاعر هنا حذف كلمة "أعينكم"، فلا تغمضوا أعينكم شطر الرضا،[1] يطلب من عينيه ألاّ يُغمضوا، وأن ينتبهوا جيّدا، أي ألاّ يقسموا بصرهم بين الريح وشيء آخر غيرها، فلربما حملت الريح جناحها المبلولا، المثقل بأنفاس الحبيبة لأنّ طيفها ضلّ الطريق ومـا اهتـدى فأرسـلتْ لـه طيبها وأنفاسها.

هذا المطلع الطللي جميل الصور الشّعريّة يسـتمر أبياتـا، ويحمـل في طيّاتـه نفـس الموتيفـات السابقة؛ كالريح والخمر والماء والطيب التي دعتنا في قصيدة سابقة لتأويلها كلّهـا، لِـما تحمـل من ظاهر وباطن، أمّا هنا فقد اقتصر البحث على موتيفات خاصّة اقتصرت على الفـاطميين بمـا تحمله من معانٍ دينيّة. نجد الشاعر يهمّ لملاقاة المحبوبة مهما كلّفه ذلك، ويعود للسّؤال:

مـا للمعـالم والطلـول، أمـا كفـى بالعاشـقين معالمـا وطُلـولا؟

يحمل هذا المطلع مرّة أخرى تطبيقًا لنظرية تيودور جاستر، طقوس التفريـغ والمـلء، فالشّـاعر يفرغ أحزانه وهمومه ودموعه في مقابلة جميلة بين قِصَر ليله في الهوى وطـول رمحـه الحـاضر للقتال لأجل المحبوبة؛

وقد ذممـتُ قصـير لـيلي في الهـوى وحمِدْتُ مـن مـتنِ القنـاة طـويلا

بعدها ومع ذِكر المعزّ وتغيير الموضوع، يبدأ بطقوس الملء:

وتخـال في لهواتنـا أسـيافنا وتخـال في تـاج المعـزّ رسـولا

هـذا معـزّ الـدينِ تأخـذ هـديَها عنـه الملائـكُ بُكـرة وأصـيلا

وهذه هي الأبيـات التـي تحمـل الموتيفـات المستعصـية عـلى الفهـم وعـلى أن يتقبّلهـا العقـل بالقراءة المجرّدة. فهل يمكن للملائك أن تأخذ هديها من المعزّ؟ هل ظنّ القرّاء أنّ الملائك، هـي الملوك؟ هل غاب عـنهم أنّ الشّـاعر يمهّـد مـن هـذا البيـت ليصـل للمـلاك جبرائيـل في البيـت المستهجَن من كلّ النقّاد؟ ولماذا لم يعلّق اليعلاوي في هامشه على هذا البيت، بينما تعامل معه زاهد علي في "تبيين المعاني" وكأنّ المعنى المطروح عاديّ فيشرح البيـت: "هـذا ابـن مـن أوحـى الـلـه تعالى إليه تهتدي من هدايته الملائكة صباحا ومساء"[2]

---

[1] ابن هانئ، الديوان. ص. 272. هامش رقم 5. يقول "لا تراعوا الريح نصف رعاية وارضوا عنها كلّ الرضا لأنّهـا كثيرا ما جرّت جناحها البليل على نفسكم أي عطركم". ولا أظن الشرح صحيحا.

[2] زاهد علي، تبيين المعاني. هامش رقم 19. ص. 564.

إذًا نتعامل في هذا البيت مع مصطلح فاطميّ مهمّ هو الوحي، وذلك رغم عدم ذِكره صريحًا، فعندما خلق الله الخلق وأوجب عليهم عبادته، أرسل إليهم رسوله ليهديهم إلى صراطه المستقيم حتى يعمّ الأمن وينتشر العدل، لذلك لزم في كلّ زمان أن يقوم من يحلّ محلّ النبي ويهدي الناس، ونجد ابن هانئ عالما بهذا الأمر فيقول:

غدوْا ناكسي أبصارهم عن خليفة عليمٍ بسرّ الله غيرِ مُعَلّمِ

وروحُ هدًى في جسمِ نورٍ يُمدُّه شعاعٌ من الأعلى الذي لم يُجسّمِ

ومتّصلٌ بين النبي وبينَهُ ممرٌّ منَ الأنسابِ لم يتصرّمِ[1]

بعد هذا التصريح بمدى عِلم الإمام واتّصاله بهدي النبي وسلالته، والوحي الذي يوحى إليه من الأعالي، من الله الذي لم يُجسّم، لا عجب في فهم التلميح القائل بأنّ الملائكة يهتدون بهدي المعزّ. وهو يكرّر معاني الوحي الموحى للأئمة، وعلاقتهم بالله وبملائكته في أكثر من قصيدة:

أنتم أحبّاء الإلاهِ وآلهُ خلفاؤه في أرضه الأبرارُ

أهل النبوّة والرسالة والهدى في البيّنات وسادةٌ أطهار

والوحي والتأويلِ والتحريمِ والتّحليلِ لا خُلْفٌ ولا إنكارُ[2]

هذه الأبيات هامّة جدًّا، فمن خلالها يطرح الشّاعر الفكر والعقيدة والمبادئ الفاطميّة؛ الوحي والتأويل والتحريم والتحليل.[3] ويتابع عن علاقة الأئمة بالملائكة ليقول:

والدّهر لاذَ بعقوَتَيْكَ وصرفُه وملوكه وملائكٌ أطوار[4]

حتى الدهر لم يجد له ملاذا أحسن من عقو دار المعزّ، فاحتمى به، هو وتصاريفه وملوكه وملائكته. حتى تصاريف الدّهر بيد الإمام المعزّ، فلا عجب أن تهتدي بهديه الملائكة المختلفة فَهُم كالناس أطوار.

وهذا البيت يقودنا للبيت الذي عابه النقّاد على ابن هانئ، وهو من القصيدة اللامية، التي بدأنا بنسيبها وأطلالها، وأعتقد أنّ بعد التفريغ الذي فعله الشّاعر ترك قمّة الملء لتكون ساعة وقوع الحدث، ساعة الاحتفال بالعيد والمعزّ يصلّي في الناس يهدي بخطبته، وصاحب

---

[1] ابن هانئ، الديوان. ص. 345.
[2] ن. م. ص. 185.
[3] وقد ذكرنا رأيهم في الوحي الموحى إلى الأئمة لهداية الناس، وتمّ شرح معنى التأويل وتمثيله سابقًا، أمّا باقي المصطلحات سيتمّ ذكرها وشرحها لاحقًا.
[4] ابن هانئ، الديوان. ص. 187.

المظلّة وهو فتى صقلبي عالي المنزلة، يحمل المظلّة الموصوفة في القصيدة:

وعـــلى أمـــير المـــؤمنين غمامـــةٌ   نشـــأت تظلّـــلُ تاجـــه تظلـــيلا

نهضَتْ بثِقلِ الدّرِّ ضـوعف نسجُها   فجـرَت عليـه عسـجدًا محلـولا

أمـديرَها مـن حيـث دارَ لشـدّ مـا   زاحمـتَ تحـت رِكابـه جـبريلا[1]

بعد التمهيد والتلميح للفرْق بين رتبة المعزّ ورتبـة الملائكـة، يصرّح بالعلاقـة بـين المعـزّ والمـلاك جبرائيل؛ هذا الملاك الذي أنزل الوحي على الرسول، أيتزاحم مع مدير المظلة، أم مع المعـزّ عـلى هدي الناس؟ لم يتطرّق اليعلاوي في هامشه للشّرح، أمّا زاهد عـلي فيـذكر كلمـة "تحـت" بـدل كلمة " حول" ويقول في هوامش شرحه "يا مدير المظلة من حيث دار الخليفة لشدّ ما ضـايقتَ جبريلَ الذي يمشي حول رِكابه مع سائر الملائكة"،[2] إذًا لا يجد زاهد علي غرابة في هذا البيـت إلاّ في كلمة "زاحمتَ" فيقول بأنّ زحمه زحما زاحمـه زحامـا بمعنـى واحـد أي ضـايقه ودافعـه في مضيق، والنقّاد الذين لا يعرفون العقيدة والمفاهيم الفاطميّة اعتبروا الشّاعر كافرًا لجعله الملاك جبريل خادما للمعزّ، لكن إذا ذهبنا لكتب العقيدة نجد الداعي إدريس عماد الـدين القـرشي(ت. 872) يقـول: "... إنّ الإمامـة حـال واحـد لا تنتقـل ولا تتغـيّر ولا تبيـد ولا تتبـدّل، وإنّمـا تتبـدل بالنواسيت، وتظهر بها اللواهيت، والغيـب تعـالى نـاطق بهـا، متّحـد بهـا، محتجـب عـن الأبصـار والبصائر جلّ وعلا، ولا إله غيره مبدع التّام والتّمام، وخالق المـأموم والإمـام. فـإذا وضـعت الأئمـة عليهم السلام بأمر اللـه المتّحد بهم، كانت الملائكة دونهم، وجرت في عبـاد يعبـدونهم. والملائكـة هم المملكون لدعوتهم، القائمون بإصلاح الخلق وهدايتهم. وقـد قـال سـيدنا جعفـر بـن المنصـور أعلى اللـه قدسه في (تأويل الزكاة): فكل إمام في زمانه هو اسـم اللـــه في أهـل عصره، فمـن رأى إمام زمانه، وأخذ عهده، وسلم له في جميع أموره، وعرف حدوده فأقرّ بها، وأدّى لكلّ واحد حقّـه ولم يلحد فيه"[3] نفهم من هذا مرتبة الأئمة أعلى من مرتبة الملائكة لذلك لا عجب إذا تعلّم المـلاك من هدي المعزّ، ولا عجب إذا تزاحم مدير المظلّة عالي المنزلة مع الملاك جبرائيل لأخذ الهـدي مـن المعزّ. خاصّة وأنّه يوم عيد والملائكة أجمعين يحومون حول المظلّة لمباركتهـا وللـتعلّم مـن الإمـام. مثل هذه الأبيات التي ترفع شأن المعزّ عاليًا أعلى من مصـافّ الملائكـة، هامّـة جـدًّا في رفـع شـأن الخليفـة الفاطمي أمام باقي خلـفاء وشعوب الإسلام، وصبغه بصبـغـة دينيّـة لا يُمكـن لأيّ ملـك

---

[1] ن. م. ص. 274-275.

[2] زاهد علي، تبيين المعاني. هامش رقم 29. ص.567.

[3] إدريس عماد الدين القرشي، زهر المعاني. تحقيق مصطفى غالـب. (بـيروت: المؤسسـة الجامعيّـة للدراسـات، 1996). ص. 271.

أن يتحلّى بها. هذا حسب عقيدة الفاطميين، أمّا إذا ذهبنا للتأويل وجدنا الجواب الشّافي إذ يعتمد الفاطميّون على الآية: ((الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا)) الآية[1]، وقد تقدّم ذكر تأويل العرش وحملته وذلك يجري في التأويل على من في السماء ومن في الأرض ممّن أقامهم اللـه لحمل علمه وحكمته وتبليغ ذلك إلى عباده برسالته،[2] إذًا ربما لم ينتبه الباحثون قبل هذا البحث لأهميّة الرجوع للعقيدة وللتأويل لفهم غوامض الأمور وغريبها، يقول النعمان بأنّ التأويل للآية يجري على مَن في السماء ومن في الأرض ممّن جعلهم اللـه لحمل عِلمِه، والآية تؤكّد صحّة نسخة زاهد علي التي اعتمدها في التحقيق بالذات فيما يخصّ هذا البيت، فكلمة "حول" أصح من كلمة "تحت" لأنّها تلائم الآية فهم يحملون العرش ومن حوله يسبّحون.

وإذا بحثنا عن تأويل معنى العرش وجدنا أنّ العرش في التأويل هو دين اللـه الذي تضمّنته دعوة الحقّ، والدعوة في ذاتها عرش لأنّها الدين الخالص، فدين اللـه هو قوام الأمر وبه تكون الحياة الدائمة في الدار الآخرة ويستظل وإليه يلجأ."[3] ويعتمد الفاطميون على الجمع بين العرش والظل على قول عليّ "تحت ظل العرش يوم لا ظلّ إلاّ ظلّه"[4] وعلى الآيات "ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظلّ"[5]؛ "الرحمن على العرش استوى"[6]؛ "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية". وعلى معاني العرش اللغوية فالعرش في اللغة سرير الملك، والعرش في لغتهم ما يستظل به وجمعه عروش، إذًا عندما كان المعزّ مستويا على عرشه أمام العباد يوم العيد مستظلاّ بالمظلة كانت الملائكة تحوم حوله، حول دعوة الحقّ، حول دين اللـه يسبّحون. وبعد تأويل العرش ننظر في تأويلهم للملائكة لنتأكّد من شرحنا، ولنتأكّد من صحّة منهج البحث الذي اعتمد الآيات والأحاديث والعقيدة والتأويل، لشرح القصائد: "وقد ذكرنا تأويل الملائكة وأنّ أسماءهم مشتقّة من المألكة وهي الرسالة وكذلك الملائكة هم رسل اللـه ويؤدّون إلى العباد ما أدّته الملائكة عنه بعضهم إلى بعض حتى اتّصل ذلك بأنبياء اللـه، واتّصل عن الأنبياء إلى كل قائم بذلك مرسل فيه المعنى في ذلك يجمع جميعهم ومما تقدّم ذكره من الأمر بالتوسّط في دعوة الحقّ ..."[7]، واعتمادًا على الآية "اللـه

---

[1] القرآن، سورة غافر. الآية 7.
[2] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 265.
[3] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 251.
[4] ن. م. ص. 250.
[5] القرآن، سورة الفرقان. الآية 45.
[6] القرآن، سورة طه. الآية 5.
[7] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 273.

يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس"[1] يقول النعمان في تأويل الدعائم:
"فالصف الأوّل من صفوف ظاهر الصلاة لا ينبغي أن يقف فيه إلاّ أفضل أهل المسجد من علمائهم كما قال صلى الله عليه وسلّم: ليليني منكم أولو النهى والعلم. وينبغي أن يكون على يمين الإمام في الصف من خلفه أفضلهم ومن يصلح أن يكون إماما"، وقد جاء عن أمير المؤمنين أنّه قال: "أوّل الصفوف أفضلها وهو صفّ الملائكة وأفضل المقدم ميامن الإمام: وتأويله أنّ أمثال الصفوف أمثال درجات المستجيبين إلى دعوة الحقّ على مقادير فضلهم وسبقهم، وأنّ أمثال الملائكة من الناس أمثال المملكين أمور العباد وهم أولياء الله من رسله وأئمة دينه ومن ملكوه شيئا من أمور العباد"،[2] وفي نفس المعنى ذكر المؤيّد:

أنا آدمي في الرواء حقيقتي ملك تبيّن ذاك للمسترشد[3]

وقد تجرّأ المؤيّد أن يعتبر نفسه ملاكًا، لأنّ الفاطميين أوّلوا الملائكة "بالحجج"، ولأنّ الملائكة سمّوا بذلك لكونهم مملكين من الله لما هم رعاته وحفظته، والحجج كذلك لأن إمام زمانهم قد ملكهم نفوس شيعته وائتمنهم على أسرار دعوته فكلّ "حجّة" في مكانه ملك، ولأنّ الحجج أيضا مبلغون عن الإمام ومترجمون عن علمه وحكمته[4]

نجد أنّه بعد كلّ ما اعتمده البحث من أجل تفسير بيت الشّعر "أمديرَها من حيث دار ..." فالدراسة لا تنفي صفة الكفر عن الشّاعر فحسب، إنّما تُعطي آليات جديدة وطرائق لقراءة الشعر الفاطمي قراءة صحيحة، وتُؤكّد أنّ هذه القصائد كانت تخاطب أكثر من نوع من القرّاء، كلّ حسب مفاهيمه ومعتقداته، فرغم شبهها بالشعر الصوفي ذي القراءتين، إلاّ أنّها قصائد تنوّعت مواضيعها وتأويلاتها فلم تقتصر على شعر الحب الإلهي. بناء عليه يمكننا أن نعتبر الفاطميين حداثيين في خلق هذا النوع من النصوص الذي يُقرأ بحسب ثقافة القارئ ومفاهيمه، فلا ينتهي النّصّ من أوّل قراءة، إنّما يضطرنا لإيجاد بدائل أو معادل موضوعي نضعه بدل الرمز لنستطيع فهم المقصود ما وراء الكلمات. والموتيفات كثيرة في هذا الشّعر كالنّجوم المشبّهين بالأئمة تأويلا للآيات القرآنية التي اعتبرها الفاطميّون تتحدّث عن أئمّتهم[5] والكواكب وعلّة الدنيا والشمس، وقد ورد ذكرها في القصيدة النموذج في بداية هذا الباب.

---

[1] القرآن، سورة الحج. الآية 75.
[2] النعمان، التأويل. ص. 254.
[3] المؤيّد، الديوان. قصيدة رقم 5.
[4] ن. م. ص. 56. هامش 2: نقلا عن رسالة البيان لما وجب من معرفة الصلاة في نصف رجب وهو مخطوط رقم 25740 بمكتبة مدرسة اللغات الشرقية في لندن.
[5] القرآن. سورة 56. آية 75. وسورة 53. آية 1؛ وانظر Tahera Qutbudin. *Al –Muayyad*.2005. pp.166.

3.4. تلخيص

بينما تعامل المبحث السابق مع قصائد تبدو للوهلة الأولى عاديّة جدًّا، ثمّ يحملنا معناها غير المترابط إلى البحث عن قرائن تربط أجزاءها المتباعدة، فنجد أنّ الكلمات العاديّة تحمل في طيّاتها معاني عقائديّة، نرى أنّ القصائد في هذا المبحث كانت أكثر جرأة وبوحًا، فانتقلت إلى التلميح بأنّها تبطّن وراء المعنى العادي معنى باطنيًا، وهذا التلميح كان بواسطة موتيفات دينيّة منها العاديّة كالحج والنور والملائكة والصوم والصلاة، التي نجدها حملت عند الفاطميين مفاهيم غير تلك التي تعرّفنا عليها حتى الآن في المفاهيم الإسلاميّة العاديّة؛ فالحج عادةً للكعبة، وعند الفاطميين كان الحج للإمام، والصفات التي كانت لله نزّهه عنها الفاطميّون وأعطوها لإمامهم فبدت نوعًا من المغالاة في تأليه الإمام، ممّا حدا بالنقّاد اتّهامهم بالكفر. ومنها الموتيفات الدينيّة الخاصّة بالفاطميين كوجه الله ويد الله، حجّة الله والعلّة الأولى، تلك الموتيفات التي قرّر شعراؤها الخروج من دائرة التلميح والانتقال لمرحلةٍ أعلى: التصريح بمبادئهم وخصوصيّاتهم لكلّ القراء، قاصدين القارئ المضمَر الفاهم ما يلوّحون به في قصائدهم الشعائريّة، تلك القصائد التي قيلت في مناسبات هامّة لها طقوسها الدينيّة والسياسيّة والاجتماعيّة.

ونجدّ أنّ هذه الموتيفات الفاطميّة الصريحة كانت وقفًا على الشّعر الفاطمي دون غيره، وعلى الباحث أن يتعامل معها بمستوى الرّمزيّة الدينيّة التي تحملها، وإلاّ أخطأ في تحقيقه وشرحه وتقديره، وقد رأينا أنّ قصائد المدح البلاطي تحمل مصطلحات فاطميّة توجب التأويل لفهم غوامض الكلمات وترابط الأبيات، إلاّ أنّ دائرة البحث في هذا المبحث اتّسعت فتناولت قصائد مختلفة الموضوعات، فلم تقتصر على قصائد صُنّفت بأنّها قصائد مدح، إنّما القصائد الشّعائريّة لشعراء مختلفين؛ عاشوا في الدولة الفاطميّة في أزمنة مختلفة من بداياتها وحتى نهاياتها؛ قدِموا للدولة الفاطميّة من أماكن جغرافيّة مختلفة؛ اليمن، الأندلس، شيراز...؛ وتفاوت انتماؤهم بين شاعرٍ من البيت الفاطمي (تميم بن المعزّ) وآخر داعي دعاتهم (المؤيّد في الدين)، ومنتسبٍ للفاطميين رغم تشكيكهم في اعتقاده (ابن هانئ الاندلسي)، ومؤيّد للمذهب الفاطمي (عمارة اليمني)، وغير معتنق له (ظافر الحداد).

إنّ اتّساع دائرة هذا البحث وقراءة معاني القصائد اعتمادًا على تأويل المصطلحات الدينيّة العاديّة إلى باطنها الفاطمي، والتعامل مع الموتيفات الفاطميّة حسب نظريّة المثل والممثول أعطى للقصائد بُعدًا آخر وقراءة مختلفة ستدع البحث العلمي الأدبي يعيد قراءته للقصائد الفاطميّة.

4. الشّعر العقائدي بين التّعليم والتّوثيق

مدخل: شعر الدّعوة التّعليمي

نظم الفاطميّون شعر العقيدة لهدفيْن مختلفيْن ولقارئين مختلفيْن؛ فالهدف الأوّل هو إستراتيجيّة تنظيميّة كان الشّعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطميّة، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطميّ، تُشكّك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.

أمّا الهدف الثاني، فهو هدفٌ تعليميّ، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلّم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. والمستجيب هو ذلك الذي استطاع المكاسر أن يقنعه بحقيقة ما يدعو إليه فاستجاب لدعوته. ورتبة المستجيب أدنى رتبة من مراتب الدعوة الإسماعيليّة، فلا يجوز له الاطّلاع على العلوم الباطنيّة العويصة لأنّه يكون في دور الاختبار.[1] يليه المستفيد وهوَ ذلك المستجيب المؤهّل لقبول التأييد من جهة التصوّر والاستدلال بالظواهر على الخفيّات، مُستخدمًا العالم الروحاني لاستخراج منافعه المُقدَّرة فيه من المُبدع.[2]

يمكننا أن نربط بين إستراتيجيّة النظم العقائديّ، وإستراتيجيّة مجالس الحكمة التي يذكرها القاضي النعمان في "كتاب افتتاح الدعوة" فالداعي ابو عبدالله الشيعي كان يعقد مجالس الدعوة للعامّة من بربر كتامة: "يجلس إليهم ويحادثهم بظاهر فضائل علي بن أبي طالب وفضائل الظائمة من ولده. فإذا رأى الواحد منهم بعد الواحد قد لقن عنه وأحسّ فيه ما يريده ألقى إليه شيئا بعد شيء حتى يجيبه فيأخذ عليه ثمّ صار يعقد مجالس مخصّصة للملقّنين من بني سكتان الذين أخلوا له مجلسا للسماع"،[3] كذلك يذكر المجالس الخاصّة بالمؤمنين: "وكان يجلس للمؤمنين يحدثهم ويشرح لهم، وأمر الدعاة بذلك"،[4] هذا عدا عن المجالس الخاصّة للنساء: "يشهدن المجالس ويسمعن الحكمة"،[5] وقد استمرّ الوضع كذلك بعد دخول الفاطميين مصر وتأسيس مدينة القاهرة 358هـ/969م، فقد ذكر المقريزي في خططه نقلا عن كتاب المسبحي[6]:

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 128. هامش رقم 1.

[2] ن. م. ص. 136. هامش رقم 2.

[3] القاضي النعمان، كتاب افتتاح الدعوة. تحقيق القاضي. ص. 76.

[4] ن.م. ص.140.

[5] ن.م. ص. 133.

[6] المقريزي، الخطط.ج.1، ص. 391؛ اتّعاظ الحنفا. (ج.1؛ تحقيق الشيّال، القاهرة:1967) ص.285.

"وكان الداعي يواصل الجلوس بالقصر لقراءة ما يقرأ على الأولياء والدعاوى المتّصلة. فكان يفرد للأولياء مجلسا، وللخاصّة وشيوخ الدولة ومن يختصّ بالقصور من الخدم وغيرهم مجلسا، ولعوام الناس وللطارئين على البلد مجلسا، وللنساء في جامع القاهرة المعروف بالجامع الأزهر مجلسا، وللحرم وخواصّ نساء القصور مجلسا، وكان يعمل المجالس في داره ثمّ ينفذها إلى من يختصّ بخدمة الدولة، ويتّخذ لهذه المجالس كتبا يبيّضونها بعد عرضها على الخليفة. وكان يقبض في كلّ مجلس من هذه المجالس ما يتحصّل من النجوى من كلّ من يدفع شيئا من ذلك عينا وورقا من الرجال والنساء، ويكتب أسماء من يدفع شيئا على ما يدفعه... وكانت تسمى مجالس الدعوة مجالس الحكمة".

كمّا قسّم الفاطميّون مجالس للحكمة لفئات الناس المختلفة، أظنّهم نظموا قصائدهم لقرّاء مختلفين، من فئات وانتماءات دينيّة متنوّعة، خاصّة وأنّ الدّعاة الذين عقدوا المجالس هم أولئك الذين نظموا القصائد.

انقسم شعر العقيدة الفاطميّة إلى عدّة أنواع؛

- شعر الدعوة التعليمي
- نظم العقيدة الفاطميّة، وهو شعر تعليميّ لمتلقٍّ عارف بأمور الدين.
- شعر الرّد على باقي المذاهب والفِرق.
- شعر التجربة الدينيّة؛ المناجاة.

لقد سار دعاةُ الفاطميين، وعلى رأسهم داعي الدعاة، هبة الله، المؤيّد في الدين الشيرازي (390 هـ)[1] على غرار أبان بن عبد الحميد اللاحقي معلّم البرامكة وناظم كليلة ودمنة،[2] فنظم عقائد الفاطميين ليقرّبها إلى النفوس وإلى العقول، فقال:

وهاك قريضٌ فيه علم وحكمة   وفيه ضياءُ الرشد أنّى تأملتا

ذكر أبو هلال حسن بن عبد الله العسكري في "كتاب الصناعتين: الكتابة والشّعر": "إنَّ شعرَ الرجل قطعة من علمه" وما علمُ الدعاة إلاّ عقيدتهم وفلسفتهم الدّينية، لذا استعملوا الشِّعر أداة لنشر فنون العلم في قالب النظم، وللردّ على مخالفي المذهب الفاطمي، وللنقد وللدفاع

[1] Farhad Daftary. Fatimids. *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, p.423,ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999.

[2] Sebastian Günther. *Ideas, Images, and Methods of portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Islamic History and Civilization. Studies and texts. Vol. 58. Brill. Leiden 2005. P.80.

عن عقيدتهم، وللمواجهة والمجابهة الكلامية، فوصفوا في شعرهم اختلاف عقائد النـاس، والآراء الفلسفية وغير الفلسفيّة، والفِرَق الدينيّة المختلفة. فنجد المؤيّـد -هبـة اللــه- الشـيرازي نظـم قريضًا فيه تأويل قصص الأنبياء، والموت والحياة، ودقائق الكائنات العلويـة والسـفلية، محـاولاً أنْ يصفَ كمعاصره أبي العلاء المعري اختلاف عقائد الناس والفِرَق الدينيّة في عصرهما.

وإنّمـــــا أمّتنـــــا تفرّقـــــوا	إذ بـــين ذا وبـــين ذاك فرّقـــوا
فمرضـــت قلـــوبهم أيّ مـــرض	وفسـد الـدين علـيهم وانـتقض
وأصـــبحت عقـــولهم مختلّـــة	ســـقيمةً نفوسُـــهم معتلّـــة
فسُـــلبوا ســـدادَ قـــولٍ وعمـــل	وعُرضـوا لكـلّ خطـبٍ وخطـل
ونقضـــوا قواعـــد الشريعـــة	كـــلٌّ لـــه مقالـــةٌ شـــنيعة[1]

ولأنّ المؤيّد كان من دعاة علم الباطن والتأويل ودعا لدعوة سريّة، نجده يتّخـذ التقيـة مـذهبًا يصون بها أسرار مذهبه الفاطمي، فيصطنع المصطلحات الفاطمية الخاصّة التي لا يفهمها كـلّ متلقٍّ، فيدور حول المعنى تاركًا الظاهر للسـامع العـادي، معلنًـا المخفـي مِـن شـعره للمتلقّـي، المستجيب، الفاطمي العالم بأمور الدين.

كـما نـاقَشَ المؤيّـد العديـدَ مـن آراء الفلاسـفة في قصـائده وفي مجالسـه التـي ترجمهـا شـعرًا، فالمجالس كانت للمستجيب الفاطمي، والشعر كان مُباحًا للجميع ممّا اضطّر المؤيّد أنْ يُطعِّمـه بالرموز، مستعملاً نظريّة المثل والممثول، وهكذا يتلقّى القصيدةَ متلقّيان، متلقٍّ يفهـم ظاهرهـا وآخر يفهم باطنها.

والقـــول قـــد يصـــبح ذا انبســـاطِ	في الكشـف عـن حقيقـة الصراط
وكونـــه ممـــدّدا عـــلى سَـــقَرِ	أحـدَّ مـن سيفٍ أدقَّ مـن شَـعَر
أمـــا يقـــال كيـــف ذا الصراط	قـوْل بقلـب ذي النُّهـى يـلاطُ
اقصِـد حِمـى ممثولِـهِ دون المثـل	ذا إبـر النّحـل وهـذا كالعسـل[2]

في البيت الأخير يوجّه المؤيّـد في الـدين دعـوة واضـحة للتأويـل، لقـراءة الأمـور بـوجهين، مثـل وممثول، طالبًا أن نبحث عن الممثول ونطلبه، وهذا بالذات كان نهج العقيـدة الفاطميّـة التـي

[1] ن. م. القصيدة الأولى ص. 191.

[2] المؤيّد، الديوان. ص. 203.

حاولت تفسير ظواهر الكون، والعلاقات الاجتماعيّة والإنسانيّة عن طريق المثل والممثول، "فقالوا إنّ الله سبحانه وتعالى الذي لا مثل له، أسّس دينه على مثال خلقه ليستدلّ بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيّته، والعالم بنظرهم بما فيه من روحاني وجسماني له أمثال في عالم الدين، في العبادتين العمليّة والعلميّة وتفاعلهما. لذلك ذهبوا إلى أنّ الموجودات قسمان: قسم ظاهر للعيان، وهو الغلاف أو القشر، وقسم باطن خفي وهو اللب أو الجوهر. فالظاهر بعرفهم يدلّ على الباطن كجسم الإنسان الذي هو ظاهر، والنفس هي الباطن. وإنّ ما جاء في ظاهر آيات القرآن هي معان يعرفها وينطق ويجادل ويناقش بها علماء أهل الظّاهر، ولكن في العرفان الإسماعيليّ لكلّ فريضة من فرائض الدين تأويلا باطنيًّا لا يعلمه إلاّ الأئمة وكبار حججهم وأبوابهم ودعاتهم"[1] بناء عليه ادّعوا أنّ القرآن طرح المثل وعلى قارئه أن يستنبط الممثول ويفهمه وإلاّ كان فهمه منقوصًا؛

يا أمّة قد عدمت تبيانها	إذ جعلتْ دليلها عميانها
ما الله بالمطفئ نورَ العقلِ	كلا ولا الموقد نار الجهلِ
فاسْعَوْا إلى الحريم ببيتٍ آمنِ	قد حُفَّ بالسعد وبالميامن
تنزيله أُيِّد بالتأويل	وشَرعُه زُيِّنَ بالمعقول[2]

يؤكّد المؤيّد في هذه القصيدة، أنّه على الإنسان أنْ يفكّر في كلّ ما ورد في القرآن، وأن يرجع إلى المعنى الحقيقي للآيات، وأن يكتشف أنّه لكلّ آية ظاهرها وباطنها مستندًا إلى الآيات؛ ((وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة))،[3] ((وذروا ظاهر الإثم وباطنه))،[4] ((ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل))،[5] ((وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون))،[6] ((وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون)).[7]

يتعامل هذا الفصل مع القصائد التعليميّة بنوعيها؛ تلك التي شكّكت في معتقدات الآخرين وكانت مطروحة لكلّ القرّاء، وتلك التي نظمت العقائد شعرًا للمستجيبين وذلك في ديوان

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 6-7.
[2] ن.م. ص.204.
[3] القرآن، سورة لقمان 31. آية 20.
[4] القرآن، سورة الأنعام 6. آية 120.
[5] القرآن، سورة الروم 30. آية 58.
[6] القرآن، سورة الذاريات 51. آية 21.
[7] القرآن، سورة العنكبوت 29. آية 43.

المؤيّد هبة اللـه الشيرازي؛ والقصيدة الشّافية التي نظمها داع مجهول وحقّقها عارف تامر؛ "سِمط الحقائق" في عقائد الإسماعيليّة لداعي الدعاة القاضي ابن أبي سالم الوداعي (ت. 626هـ/1229م)؛ "ثلاث رسائل إسماعيليّة" و "أربع رسائل إسماعيليّة"؛ "القصيدة الصوريّة" و"القصيدة التائيّة". من جهة ثانية، ولتوضيح غوامض الأمور في كلا النوعيْن، تمّ الاستعانة بالمصادر الأوليّة للتأويل، مثل "أساس التأويل" للنعمان، وفيه يطرح كلّ قصص الأنبياء وتأويل آيات القرآن التي ذكَرَتْهم. وله أيضا "تأويل الدعائم" بجزئيه، و "دعائم الإسلام". "المجالس المؤيّدية" التي شرح فيها المؤيّد في الدين لطالبي الحكمة أسرار التأويل، كذلك استعنت بكتابي جعفر بن منصر اليمن؛ "سرائر وأسرار النطقاء" و"كتاب الكشف"؛ مجموعة رسائل الكرماني؛ "الحقائق الخفيّة" لمحمد حسن الأعظمي؛ "خطط" المقريزي وغيرها. بالإضافة إلى المراجع العديدة التي حاولت فهم العقيدة الفاطميّة وشرحها، مثل "الإسماعيليّون في العصر الوسيط" جمعَ فيه فرهاد دفتري مجموعة من الدّراسات لباحثين عملوا على فهم العقيدة الفاطميّة من جوانب مختلفة مثل هالم هاينز، و. مادلونغ، إسماعيل بونوالا، عباس همذاني وغيرهم. وكذلك كتاب "الإسماعيليّون كشف الأسرار ونقد الأفكار" لعادل سالم العبد الجادر، وكتاب طاهرة قطب الدين في محاولة تحليلها لديوان المؤيّد، و"الشّعرية في الخبرة الدينيّة" لعزيز إسماعيل وما إلى ذلك...

4.1. ما يجدّده هذا المبحث في البحث العلمي هو:

- الدمج بين القصائد والمصادر والمراجع، يُطرح أوّلا المعتقد من وجهة نظر غير الفاطميين وذلك بواسطة قصائد الفاطميين التي شكّكت في ظاهر ما تعتقده باقي الفِرق، ثمّ تتّجه الدّراسة إلى البحث عن إجابة على ما شُكّك به، وذلك في القصائد التي نظمت العقائد، وتتمّ الاستعانة بالمصادر والمراجع لشرح غوامض هذا النظم العقائديّ الذي لا يمكن سبر أعماق أغواره دون وجود مادّة تشرح وتوضّح المقصود بالمصطلحات والمعتقدات الفاطميّة مثل الأدوار والأكوار، مثل الحدود، التأييد، الناطق والأساس والحجة، الفسخ والرسخ، الفتق والرتق، الأمهات الأربعة، الأركان والحدود وما إلى ذلك...

- وينحى البحث منحى جديدًا في التعامل مع قصص الأنبياء، ومع التناصّ الديني في القصائد الفاطميّة، فيجدّد في ربط المصطلحات الفاطميّة مثل "العهد" و" النصّ" و "الإمامة"،وما إلى ذلك مع أصول هذه المعتقدات منذ أيّام الأنبياء الأوائل.

4.2. التناصّ الديني في الشّعر الفاطمي.

4.2.1. الأدوار والأكوار بين النظم التأويلي والظاهري:

اهتمّ الفاطميّون بقصص الأنبياء بشكل خاصّ، فنظموها شعرًا، ونثروها دروسًا للمستفيدين في مجالسهم الدينيّة، ليؤكّدوا على انتساب أئمّتهم لسلالة الأنبياء/ الناطقين (سلالتهم) والأوصياء، وذلك لإيمانهم بدور الكشف ودور الستر؛ ودور الكشف في تأويلهم الباطن يسمى "الكور ج. أكوار" وهو ما كان قائما قبل وجود السّادة الأطهار الذين هم النطقاء في هذا العالم المسمى "دور الستر"، ودور الكشف هو أفضل من كافّة الأدوار التي تلته، فعالمه هذا مركّب من جوهر روحاني شفّاف، وفيه الأجناس الشريفة والأنواع العالية المطلّة عليه من عالم القدرة والإبداع، ونفوس هذه الأنواع الموجودة فيه هي نفوس عقليّة نورانيّة أبدعها الله من عالم القدرة، وكلّ هذا كان إلى أن بدت من آدم الخطيئة التي اقترفها فعندئذٍ هبط إلى الأرض بقوّة المشيئة الإلهيّة، وقد نُظمت هذه المعاني في القصيدة الشافية:

وكان دور الكشف والإظهارِ	قبل حلول السادة الأبرار
حاز على الألف بلا اختلاف	علمه مِن جوهرٍ شفّاف
من أشرف الأجناس والأنواعِ	وعالم العلّة والإبداعِ
نفوسها عقليّة نوريّة	مُبدَع من عالم المشيّة
تقبل فيض العقلِ بالتأييدِ	وتربط الأسباب بالتحديدِ
حتى بدت من آدم الخطيّة	فأهبطته القوّة العليّة
وافترقت في شِعبها ثلاثة	وانطلقت كي تشهد انبعاثه
وكان هذا هو دور السترِ	كما قضى الله وليّ الأمرِ[1]

إذًا يعود الفاطميّون لبداية الخلق، المسمّى باعتقادهم دور الستر، ليؤكّدوا على العلاقة بين الأنبياء جميعا وصولا للنبي محمد ووصيّه علي وسلالته الفاطميّة/الأئمة. وليثبتوا للعالم بأنّ ما يمكن أن يؤخذ على النبي محمد من مآخذ كقصّة زوجة زيد وزواج الرسول منها، فقد كان للأنبياء، كالنبي داوود ويوسف، قصص مشابهة تأويلها يزيل الشّك. أمّا محمد كامل حسين في مقدّمة ديوان المؤيّد فيقول: "إنّ الفاطميين لم يؤوّلوا قصص الأنبياء إلا لإثبات المقابلة بين عصر كل ناطق وبين عصر النبي محمّد، وأنّ محمّدا اضطُهد كما اضطهد غيره من الأنبياء، وأنّ

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشّافية. (ت. عارف تامر،دار المشرق: بيروت 1986) ص. 29-30.

الأضداد تغلّبوا على وصيّه كما تغلّب الأضداد على أوصياء الأنبياء من قبل، فكأنّ الفاطميين استغلوا قصص الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم لإثبات الوصاية والإمامة".[1]

لقد عبّر الشعراء عن الأدوار والأكوار للأنبياء والناطقين والأوصياء فقالوا:

ومــدّة الــدورة عــلى اليقــين	ســبعة آلاف مــن الســنين
يقــوم فيهــا نطقــاء ســبعة	يجــيء كــلّ نــاطق بشرعــه[2]

ويتابع الشاعر الوداعيّ داعي الدعاة في قصيدته ليصل للأوصياء فيقول:

وبعــد كــلّ نــاطقٍ وصيٌّ	يخلفــه منتجــب مــرضي
مبيّنــا تأويــل مــا أتى بــه	مــن ســنّة اللــه ومــن كتابــه
ثــمّ يقــيم بعــده أمّــة	مطهّــرين يــنشرون الحكمــة
في قومــه ويحفظــون مــا شرع	نــاطقهم مــن افـترا ذوي البــدع
وأوّل الزمــان أشــدّ محنــة	مــمّا يليــه وأضرّ فتنــه
وكلّــما أتى زمــان نــاطق	ازداد نشر العلــم في الخلائــق[3]

وقد آمن الإسماعيليّون بأنبياء دور الستر ونظموا معتقداتهم في قصائدهم فقالوا:

وأنّ دور الســتر لا يكــونُ	واختلفــت في نفســه الظنــونُ
وانكشــفت عورتــه بــين المــلا	وحاطــه في الظــنّ هــمٌّ وبَــلا
ولم تكــن في وقتــه شريعــة	ولا تكــاليف لــه موضــوعة
لأنّــه الخــاتم للأكــوار	ولافتتــاح البــدء والأدوار
وآدمٌ كــان مــن الرســالة	كمثــل كــون الجســم مــن سـلالة
ونــوح كالنطفــة في القــرار	قــرّت بــأمر الملــك الجبّــار
وكــان إبــراهيم مثــل العلَقــة	وكــان مــوسى مضــغة معلّقــة
ثــمّ أتى عــيسى الرســول الخــامس	كأنّــه العظــم الشــديد اليــابس

---

[1] المؤيد، الديوان. المقدّمة. ص. 135.

[2] علي بن حنظلة الوداعي، سمط الحقائق. ص.40.

[3] ن.م. ص. 41.

وأحمـــدٌ كالجســـم في التركيـــب	والقـــائم الســـابع في الترتيـــب
فهـــذه صـــورة جســـم الـــدين	بـــدت كجســـم قـــائمٍ مـــن طـــينِ[1]

ومعنى دور الستر في التأويل الإسماعيلي هو انحجاب الحدود العلويّة عمّا دونها وإحجامها عن تأييدها بالمادّة، وتفسيرًا للأبيات السابقة، فقد ظنّ آدم أنّ هذا لا يكون وتنازعته الأفكار المختلفة. والمقصود بانكشاف عورته، هو انكشاف أمره وأسراره لجميع الناس، ففي تلك الفترة لم تكن قد ظهرت شريعة بعد، ولم تكن هناك فرائض موضوعة من قِبل الأنبياء النطقاء. وقد كان آدم، في الترتيب الإسماعيلي، بالنسبة لعالم الطبيعة كالسلالة التي ولدت منها أنواع البشريّة. ونوح مثله بالنسبة لهذا الجسم كالنطفة التي تستقرّ في الأرحام، أمّا إبراهيم فمثله مثل العلقة، وموسى كالمضغة، حتى جاء عيسى بن مريم فكان كالعظام للجسم. ومحمّد فهو كاللحم لهذه العظام ولهذا الجسم أيضًا. أمّا القائم المنتظَر فهو صاحب الترتيب السابع التابع للخلق الآخر.[2]

والأدوار السبعة هي: الدور الأوّل ويبتدئ منذ هبوط آدم حتى ابتداء الطوفان سنة 2242. الرسول الناطق فيه هو آدم والأساس هابيل ثم شيث، فيه سبعة أئمة مستقرّين، والإمام المتم آخرهم وهو لامك بن متوشالح، والإمام المقيم هو هنيد؛ الدور الثاني يبتدئ من وقت الطوفان وحتى ولادة إبراهيم، والرسول الناطق فيه هو نوح والأساس سام؛ الدور الثالث ويبتدئ من وقت ولادة إبراهيم حتى ظهور موسى، الرسول الناطق فيه هو إبراهيم، وفيه سبعة أئمة مستودعين بدءًا بيعقوب بن إسحق حتى شعيب، وسبعة أئمة مستقرّين/ وأساس مستودع هو اسحق، وأساس مستقر هو إسماعيل، وإمام مقيم هو تارح؛ الدور الرابع ويبتدئ بعد تاريخ وفاة موسى حتى ظهور عيسى، الرسول الناطق فيه هو موسى والأساسان هارون ويوشع بن نون، وسبعة أئمة مستقرّين وسبعة مستودعين، آخرهم زكريا بن برخيا. أمّا الدور الخامس فيبتدئ من تاريخ ولادة عيسى وينتهي بظهور محمد، فالرسول الناطق هو عيسى والأساسان يحيى وشمعون الصفا، وأربعة عشر إماما مستقرّا أخرهم هو عبد الله بن عبد المطلب، وسبعة أئمة مستودعين، آخرهم جرجس راهب بحيرا؛ والدور السادس يبتدئ من عهد محمد حتى القائم المنتظر، الناطق فيه هو محمّد، والأساس علي بن أبي طالب، وسبعة أئمة مستقرّين (علي بن أبي طالب، الحسين بن علي، علي بن الحسين، محمد بن الباقر، جعفر الصادق، إسماعيل بن جعفر ومحمد بن إسماعيل)، وقد كان الإمام المستودع في هذه

---

[1] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 11.

[2] ن.م. ص. 11 من هامش 58-67.

الفترة الحسن بن علي، ثم محمد بن الحنفيّة، ثم موسى الكاظم. وسبعة أئمة مستقرّين بعدهم هم: عبدالله بن محمد (الرضي)، أحمد بن عبد الله (الوفي)، الحسين بن أحمد (التقى)، محمد بن الحسين (المهدي)، علي بن محمد (القائم)، اسماعيل بن علي (المنصور)، معد بن اسماعيل (المعز)، ثمّ آخر خمسة أئمة مستقرّين وهم العزيز، الحاكم بأمر الله، الظاهر، المستنصر بالله ونزار بن معد المصطفى لدين الله. إذًا الناطقون هم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى و محمد.

نرى أنّ توضيح ترابط هذه السلسلة كان يعني الكثير بالنسبة للفاطميين، لأنّ هؤلاء أنبياءهم الذين يؤمنون بهم من جهة، ولأنّهم بهذا الاسترجاع التاريخي التسلسلي يثبتون انتسابهم للأنبياء وللأوصياء، فهم من شجرة مباركة، وهذا بالتالي يقود لحقيقة ثانية وهي أحقّيتهم في الخلافة. لذلك نراهم شدّدوا على نظم قصائد في قصص الأنبياء الناطقين والأوصياء، وحاولوا ألاّ يؤرّخوا هذه القصص من المصادر الدينيّة المختلفة، ومن الكتب السماوية فحسب، بل أوّلوا هذه القصص لتبرئة الأنبياء والأئمة من كلّ ما يُمكن أن يُعتبر فسقًا في قصصهم.

لقد تعامل الشعر الفاطمي مع قصص الأنبياء بنوعين من النظم؛ نظم تأويلي، بثّوا فيه معتقداتهم الدينيّة، ونظمٍ عاديّ ظاهريّ شكّكوا فيه بمعتقدات الآخرين؛ حاول المؤيّد أنْ يبثّ فكر الفاطميين وآراءهم فلجأ إلى الشّعر، مستعملا أسلوب الاستفهام والتشكيك ليقنعنا بأهميّة تأويل التنزيل، فطرح ما اعتقده الفاطميّون في قصص الأنبياء، التي إذا أخذنا بمعناها الظاهر فقط، ظهر الأنبياء إمّا كفّارًا وإمّا زناة وإمّا فاسقين؛

يـــا أمّـــة عقولهـــا معزولـــة	وهْـــي إلى آرائهـــا موكولـــة
توحيـــدها التشـــبيهُ والتمثيـــلُ	مـا إنْ لهـا نحـو الهـدى سـبيلُ
والأنبيـــاءُ عنـــدهم فسّـــاقُ	قـــومٌ تُفـــتّحُ الأغـــلاقُ

وقد ذكر المؤيّد في مجالسه: "إنّ الله بعث الأنبياء لتقويم الأولاد وإيضاح المسلك الجديد، فإن كان كذلك فما بال كل واحد منهم قد ارتكب جريرة على ما يزعمه المفسّرون كعصيان آدم أولا بتعريضه للشجرة وأيّ فائدة كانت فيها؟ ولم حظرت عليه وأبيح له سواها؟ وما معنى قوله في قصة إبراهيم ((فلمّا جنّ عليه الليل رأى كوكبا...الخ الآيات))، وهل بعد هذا مرتقي يرتقي بجرم في الشّرك بالله أكفر خلق الله فضلا عمّن يكون قد اتّخذه خليلا؟ وهل هو إن كان بهذه المثابة في سقم الاعتقاد إلا كافر؟ وهل داود الذي هو خليفة الله في أرضه إن كان ما يزعمونه بعث أورا في سرية ليقتل وينتزع عنه امرأته، يصلح أن يكون خليفة عن الله؛ تعالى الله أن يكون خلفاؤه بهذه المثابة. وهل محمد خاتم النبيين إن كان يعشق امرأة زيد إذ رآها فحرمت على زوجها وحلّت له

على ما يقولونه إلا في أمره نظرة، وهل المفتري عليه ذلك إلا كافر بالـلـه وملائكته وكتبه ورسله لا يقبل منه صرفا ولا عدلا، وأمثال ذلك كثيرة مما وقعوا منه في لجـة المـآثم ونسـبوا إلى أطهـار خلق الـلـه وأخياره كلّ العظائم"[1] وأسلوب الاستفهام هذا هو أسـلوب تعليمـيّ مشـهور، إذ أنّ السؤال هو الدافع للبحث عن الإجابة، والتشكيك بالموجود وبالراسخ هـو الـدافع للبحـث عـن بدائل، وبتشكيك شعريّ يطرح المؤيّد هذا التساؤل في قصائده (لكـلّ القـرّاء) كـما يطرحـه في مجالسه (للمستفيدين فقط)، لا ليشكّك في مدى قدسيّة الأنبياء، بل ليشكّكَ سامعو القصائد في مدى إيمانهم؛[2] أسلوب التشكيك هو أسلوب استفزازيّ، تشويقيّ، يحـثّ المسـتمع عـلى البحـث عن الإجابة الصحيحة، يحثّـه للتشـكيك في مسـلّماته ومعتقداتـه، فيزعـزع ثقتـه بمـا يـؤمن بـه ويسـعى وراء المعرفـة الحقيقيّـة، تلـك التـي لا تحـقّ لـه إلاّ إذا كـان مـن المسـتجيبين للـدعوة الفاطميّة، إذًا ينهج المؤيّد على استعمال التشكيك كوسيلة لنشر دعوته كعـادة الشـعراء الـذين نظموا الشّعر التعليمي،[3] ووسيلة لتحقيق هدفه من وراء نظم مثل تلك القصائد. نسـتنتج مـن هذا أنّ هذه القصائد نُظمتْ لقرّاء ومستمعين من غير الفاطميين أيضًا.

4.2.2 قصّة آدم بين القصّ والتّناص:

يتّكـئ الشّـاعر عـلى التنـاصّ[4] عنـدما يريـد ربـط الحـديث بالقـديم للتّواصـل، "وإعـادة إنتـاج النصّ القديم بصـورة واعيـة قـادرة عـلى أن تكشـف عـن تناسـل النصـوص بعضـها مـن بعـض وتفاعلها"[5] وهي آليّة اعتمدها الشّاعر الفاطمي، لا ليقصّ لنـا حـدثًا تأريخيّـا دينيّـا، بـل لـيربط أيّام أئمته بأيّام الأنبياء هادفًا ربط السلالة الفاطميّة بسلالة الأنبياء منـذ بـدء الخلـق، ومحـاولا تفسير خطيئة كلّ نبيّ وتأويلها، ليقول بأنّ الإيمان بالظاهر فقط، يشوّه الحقائق، ويضع الأنبياء في مصافّ الفاسقين. ويتّكئ عـلى هـذا النـوع مـن التنـاصّ ليوصـل بـين المفـاهيم والمعتقـدات

---

[1] المؤيّد، الديوان. ص. 134. نقلا عن المجالس المؤيديّة. ج.2 ص. 63.

[2] المقريزي، الخطط.ج.1 ص. 96-391.

[3] Tahera Qutbuddin, *Al- Mu'ayyad Al-Shirazi and Fatimid Da'wa poetry*. pp.240: " The method employed by al- Mu'ayyad in these poems was the one generally used by Fatimid dāʿīs to gain converts. Doubt- creating questions. The dāʿī would approach an individual of some social standing in a community, sound out his latent promise, and impress this person with his own learning and piety"

[4] ماجد ياسين الجعافرة، التناص والتلقّي (دراسـات في الشـعر العبـاسي). (إربـد: دار الكنـدي 2002): "وقـد يكون من مهام التناصّ، توثيق دلالة، أو تأكيد موقف، أو ترسـيخ معنـى، أو لمـؤازرة الـنص، إمّـا بتضـمين صريح وإمّا بتلميح وتلويح أو يكون_ من وجه آخر_ رفضا لمقولة، أو نفيا لمعتقد". ص. 16.

[5] ن. م. ص.23. نقلا عن "ظاهرة التضمين البلاغي، دراسـة في تضـمين الشـعراء العـرب القـدماء لمعلّقـة امـرئ القيس"، موسى ربابعة. مجلة أبحاث اليرموك_ المجلد 14_ العدد الثاني 1996، ص.46.

الفاطميّة المتّبعة في تعليمهم للمستجيبين، وبين المعتقدات والمفاهيم القديمة، وذلك في محاولة لإعطائها شرعيّة من جهة، ولتوضيح هدفها من جهة ثانية، مثل مصطلح "العهد" للمستجيب الذي ربطوه، بحسب ما سيثبته البحث، مع "العهد" الذي أخذه الله على آدم، ومثل قضيّة "النصّ الفاطمي للأئمة" وما إلى ذلك.

تستمد هذه القصائد العقائديّة بُعدَها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعيّاته المختلفة، فمثل هذه القصائد أُنشئت لأكثر من نوع من القرّاء، ولأهداف مختلفة؛ لذلك يكون للقارئ دور فعّال في عمليّة إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظريّة الاتّصال والتأثير "فإنّ عمليّة القراءة تسير في اتّجاهيْن متباينيْن، من النصّ إلى القارئ، ومن القارئ إلى النصّ، فبقدر ما يقدّم النصّ للقارئ، يضفي القارئ على النّصّ أبعادًا جديدة، قد لا يكون لها وجود في النصّ"،[1] والقصائد الفاطميّة العقائديّة لها خاصيّة تميّزها عن باقي الشعر العربي، فهذه الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفيّ بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلاّ العالِم بأسرار عقيدتهم الإسماعيليّة، وعلى ضوء هذا الطرح يعالج هذا الباب قصص الأنبياء في النظم العقائديّ.

كانت بداية الأكوار مع الناطق الأوّل وهو آدم أوّل أنبياء دور الستر بحسب المعتقد الفاطميّ، وبحسب الشجرة الإماميّة الإسماعيليّة منذ أقدم العصور، يبتدئ هذا الدور منذ هبوط آدم وحتى ابتداء الطوفان سنة 2242. وقد كان الإمام المتمّ فيه هو لامك بن متوشالح، وسبعة أئمة مستقرّين، والأساسان هما هابيل (130-225)، وشيث (230-1144)، والرسول الناطق هو آدم،[2] وفيه نظمَ المؤيّد هذه الأبيات ساخطا على التفسير الظاهر، مشكّكا في كيفيّة تصرّف هذا النبي كما يُفهَم ظاهريًّا:

قالوا: أبونا آدم من بِطنَتِهْ	أوّلُ من أوقد نار فتنتهْ
قد بدا من حرصه على الشجر	ما كان شرّ ذاك طائرَ الشرر
لو أنّ لم يعص ما شقينا	وفي عذاب الدهر ما بقينا
قالوا: وتلك حنطة قد كانت	من قبلُ عزّتْ، ثم بعد هانت
أو شجر التين، ففيه اختلفوا	وكلّهم عن رشدهم قد صُرِفوا
يا عَظمَ ما كانت به مَخْمَصَهْ	مُورِثة إيّاه هذي المنْقِصَهْ

[1] ن. م. ص. 59.
[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 43.

يــا ذلّــه وعــزّ تلــك الحنطــة	لعزّهــا مــا أدركتــه الســخطه
حتــى لهــا مــن الجنــان أُهبطــا	ومــن ذُرى عليائهــا قــد أُســقطا
أرضــاكمُ ذلــك مــن معتقــد	في آدم الطهــر النبــي الأمجــد؟
جهِلــتم مــن الكتــاب الحكــما	ففيــه كــلٌّ صــار أعمــى أبكــما[1]

يطرح المؤيّد في الأبيات السابقة وجهة نظر باقي الفِرق التي تؤمن بظاهر القرآن فقط، ويصرّح بأنّ أولئك الذين تعاملوا مع القصّة دون تأويل، وجدوا آدم عاصيا، خاطئا، أوّل من أوقد نار الفتنة، وأنّ شقاءنا في هذه الحياة إنّما هو بسبب معصيته. ويسخر من تفسيراتهم المختلفة عن نوع الشجرة؛ شجرة المعرفة التي أكل منها آدم وزوجته، أحنطة كانت أم تينا؟ ويتعجّب المؤيّد كيف يمكن لهذا النبي الأمجد أن يكون مذنبًا؟ ويوضّح بأنّ الحكمة التي تخبّئها قصّة آدم جهلها كلّ من آمن بظاهرها فقط، فهو أعمى وأبكم. مرّة أخرى يتركنا الشّاعر مع السؤال والتشكيك ولا يعطينا جوابا شافيا، وبدل أن يطرح وجهة نظره ومعتقداته في القضيّة، نجده يطرح الرأي الآخر ويشكّك في مدى صدقِه، فنتساءل لِمَ لمْ يطرح معتقدات الفاطميين وتأويلهم في القصائد، فهو ذلك الداعي الذي عقد المجالس المؤيّديّة المشهورة وبثّ فيها الفكر الفاطمي والتأويل؟

نستنتج أنّ لقصائد المؤيّد متلقيًّا مختلفا عن متلقّي الحكمة في مجالسه، فالقصائد نظمها ليدعو الناس للانضمام للفكر الفاطمي، وبما أنّ الدعوة كانت سريّة، ولم يستطع البوح بأسرارها لجأ إلى معتقدات الآخرين، يشكّك في ظاهرها ليثبت باطن معتقداته، ويدعو الناس المتلقّين إلى الدخول في الدعوة الفاطميّة التي تطرح الحلول الفكريّة لهذه الطروحات القرآنيّة غير المفهومة.

في قصّة آدم محوران رئيسيّان دار حولهما النقاش في كتب الفلسفة الفاطميّة وفي القصائد التعليميّة؛ المحورُ الأوّل هو قضيّة الخلق، أمّا المحور الثاني فهوَ الخطيئة.

---

[1] المؤيد، الديوان. ص.193.

4.2.2.1. قصّة الخلق:

نُظمت قصّة الخلق في القصيدة الشافية بالمعاني التالية:

وأيّـــد اللـــــهُ الصـــفيَّ آدمـــا   الفاضـــلَ الــبرِّ الـــوليَّ العـــالِما

بجـــودِه الســـابِقِ في التكـــوين   مــن غــيرِ تحريــكٍ ولا ســكونِ[1]

بما أنّ القصائد المنظومة على غرار القصيدة الشافية، هي قصائد خاصّة، غير متاحة لكلّ القرّاء، قصائد نظمت فلسفة المعتقدات الفاطميّة نجدها مختلفة عن نظم المؤيّد في ديوانه المباح لكلّ أنواع القرّاء. يقول الداعي المجهول ناظم القصيدة الشافيّة، بأنّ اللـه أيّد آدم؛ ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وَكُلا منها رَغَدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين))،[2] وتأويل ذلك أن ينعما في حظّهما من قوّة التّأييد، الذي هو الأخذ عن الحدود العلوية والتنزّه في الحدائق النفسانيّة والاستمداد من الثمرات الملكوتيّة، ومعنى التأييد أنّ اللـه أخبر ملائكته بتأييدِه للناطق الأوّل آدم الذي خلقه بجوده وسوّاه ونفخ فيه من روحِه، وقد اعتمد الفاطميّون على الآية ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين))؛[3] وفي التأويل الإسماعيلي يقولونَ بأنّ اللـه أوجد آدم بالدعوة الدينيّة دفعةً واحدةً دون أن يتدرّج في مراتب النبوّة، ففي معتقداتهم أنّه كان لآدم أبٌ جسماني وأمٌّ جسمانيّة، وأنّه قبل آدم كان دور الكشف؛ وهي الفترة الذي كان فيها التجلّي ظاهرًا والحقيقة قائمة وعدم كتم أي شيء من العبادات والاعتقادات، فمعنى خلقهُ من طينٍ أي أوجده في مرتبة النبوّة والنُطق. نفهمُ من هذا أنّ ولادة آدم كانت جودًا من اللـه على المخلوقات الإنسانيّة وإتمامًا لتكوين الوجود، وعندما سوّاهُ اللـهُ من طين، أي أوجده من العالم الروحاني صار الطينُ بعدئذ صلصالاً يصلُّ، وتأويله أنّ داخل آدم كان فارغًا من العلمِ والتأييد ولم يكن قد جاءه التأييد الإلهي بعد، أي أنّ اللـه لم يمكّنه من كلّ الأسرار، وفي هذا التفسير اعتمدوا الآية ((إذ قال ربكَ للملائكة إنّي خالقٌ بشرًا من صلصالٍ من حماءٍ مسنونٍ، فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين))[4] نجدُ أنّ تسوية آدم والنفخ فيه من روح اللـه هي نفس العمليّة التي تمّ فيها خلق عيسى بن مريم، إذ وُجدا دفعةً واحدةً من مرتبة النبوّة والنُطقِ بنفحةٍ تأييديةٍ جاءت من نفس الباري دون أن يمرّا أو يتدرّجا في مرتبة النبوّة التي يتحتّم على كل ناطق دور أو صاحب رسالة

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 30-31

[2] القرآن، سورة البقرة. آية 35.

[3] القرآن، سورة المؤمنون 23. آية 12.

[4] القرآن، سورة الحجر 15. آية 28.

التدرّج في مراتبها.

وعامر البصري صاحب القصيدة التائيّة، يطرح هذه العقيدة الإسماعيليّة في سؤال عن كيفيّة خلق آدم، فهل خُلقَ من نطفةٍ أم من الطين؟ والطين والتراب في التأويل الفاطمي هو العلم/ الإيمان، ولذلك سمّوا علي بن أبي طالب بأبي تراب، والأكل في الباطن هو استمداد هذا العلم من عامله الذي هو قرارة نفسه التي يتمهد في دينه كما يتمهّد الجسم على وجه الأرض ناطقا كان أو أساسًا أو إماما أو حجة:

وتعلمُ ما حوّا وكيف احتواؤها	على مركز منهُ بدت للإحاطَةِ
وهل كان بدءًا خلق آدم وحده	من الطين أم قد كان من دفق نطفةِ
ويعلمُ ما الذنب الذي جوزيا به	هبوطًا فبانت منهما كل سوءَةِ
وما الورقُ الغضُّ الذي غَطيا به	عوارهما حتى اختفت كل عورةِ
أمن شجرٍ قد كان أمْ من ملابِسِ	الجنانِ زها بالخضرة السندسيّةِ[1]

نجد الاستفهام في الأبيات السابقة، استفهامًا تقريريًّا، فعامر البصري الذي نظم تائيّته على غرار تائيّة ابن الفارض، يتساءل إذا كان آدم وحده في البدء الذي خُلِقَ من طينٍ،أم إنّه كان من نطفةٍ؟ ونحن نعرف بأنّ آدم هو أوّل البشر الذين خلقهم الله، فنتعجّب كيف يجوز للشّاعر أن يتساءل إذا كانت ولادة آدم من نطفة، إذًا هذا التساؤل هو تلميح، بأنّ آدم تختلف ولادته عن بقيّة البشر الذين ولدوا من نطفةٍ، فهو أوّل السلالة البشريّة؛ ((الذي أحسن كلّ شيءٍ خلقهُ وبدأ خلقَ الإنسان من طينٍ))،[2] وولادة آدم كانت على مرحلتيْن، مرحلة الخلق من طين، ثمّ نفخَ فيه الله من روحه، وقد أوّل الفاطميّون مرحلتي الخلق، بإعطاء آدم أوّلا العلم الظاهر، ونفخ الروح بمثابة العلم الباطن.

يؤوّل القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل" أنّ الله أراد أن يُري الملائكة عجزها فخلق آدم من طين، أي ابتدأهُ بالعلم الظاهر، ولمّا نفخ فيه الروح أي أمدّه بالعلم الروحاني طلب من الملائكة أن يسجدوا له.[3]

وقالَ للأملاكِ أنْ يسجدوا	فقدرنا فوقكم مؤيّدُ
فأذعنوا لأمره وركعوا	وأظهروا الطاعة ثمّ خَشعوا

---

[1] عامر بن عامر البصري، أربع رسائل إسماعيلية. القصيدة التائيّة، الاشارة السابعة. ص. 95.

[2] القرآن، سورة السجدة 32. آية 7.

[3] النعمان، أساس التأويل. ص. 55

غـــير اللعـــين المـــارد الـــرجيم إبلـــيسُ أصـلُ الحســدِ الــذمومِ
وامتنـــع الغـــاوي عـــن التســـليمِ فلقـــيَ الطـــرد مـــن النعـــيمِ[1]

عندما أمدّ اللـه آدم بالعلم الروحاني، استكبر إبليس أنْ يسجد لهُ، ورأى في نفسه أنّهُ أفضل منه، لأنّه خُلق من النار وعنصر النار أشرف من الطين،

واســـتكبر الملعـــونُ أن يســـجدا لمـــن بـــراهُ وأبى أن يعبـــدا
لأنّـــه كـــماردٍ مـــن نـــارِ مُطَهَّـــرٍ مـــن دنـــس الأقـــدار
وأنّـــه مـــن دنـــس الصـــنائعِ مؤلـــفٍ مشـــترك الطبـــائع[2]

بحسب تأويل القاضي النعمان كان من المفروض أن يكونَ ابليس حجّةً لآدم، لكنّه لمّا رفض أن يسجد لصاحب العلم الكثيف، أخرجه اللـه من حدود التأييد، وقطعها عنهُ، وعوّضه عن ذلك بحوّاء لتكون حجّتهُ وزوجتهُ وأسكنهما الجنّة، وهي في الباطن حدود الرسل في التأييد، يُؤوّل الفاطميون الشجرة التي نهاهُ اللـه عن الاقتراب منها مثلاً لحدّ قائم الزمان، ويقول عارف تامر، أنّه في التأويل الباطني الإسماعيلي ترمز الشجرة للبقعة المذخورة والوديعة المستورة إلى وقتٍ معلوم، وهذه الذخيرة هيَ علمُ القيامة وكون النشأةِ الأخرى والبروز لفصل القضاء، وكيفيّة بروز الصور الروحانيّة المعرّاة من الأشخاص الهيولانية في دار البقاء فاشتاقت نفسُ آدم وأراد الإطّلاع عليه فأُهبط من دار الملائكة وخرج هو وزوجته سائحين في الأرض، وعندما توّسل إلى ربّه وقال أنّه لم يتعمّد مخالفة أمره إنّما كان عنه سهوًا ونسيانًا فتاب اللـه عليهما، ويسّر لهما المعيشة وبعث مَلَكًا من ملائكته علّمهما الحرث والنسل والزرع والوزر وما يحتاجان إليه في الحياة الدنيا لقوام الجسم في محل عالم الكون والفساد، والمعنى التأويلي لهذا الزرع أنها الولادة الجسمانية التي تسلسلت منها الذريّة الدينية والشجرة المباركة.[3] إذًا تأويل قصّة آدم يعطيها بُعدًا مخالفا لظاهرها، فآدم هو أوّل الأنبياء حسب العقيدة الفاطميّة، وقد أودعه اللـه الأسرار وعلّمه الأسماء، فكانت مرتبته أعلى من مرتبة الملائكة ((وعلّم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة))،[4] ويختلف التأويل كما نجد بين مؤوّل فاطميّ وآخر لكن الاختلاف لا يغيّر المفهوم الديني للقصّة المؤوّلة، إنّما يطرح قصّة تختلف فيها بعض التفاصيل؛ إذ يشرح النعمان تأويل العلم الذي علّمه اللـه لآدم "يعني أسماء كلّ شيء يحتاج إلى علمه البشر، لأنّ كل

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 21-22
[2] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 23-24
[3] ن. م. هامش رقم 218. ص. 34-35؛ النعمان، أساس التأويل. ص. 62-63.
[4] القرآن، سورة البقرة 2. آية 31.

ذلك ذو اسم، فلما علّمه ذلك نصبه للملائكة الذين أحلّهم للاتّصال به، وابتدأهم بالسؤال مما علمه، فلم يكن عندهم من ذلك ما يجيبون به، عندئذ قالوا ما حكاه الله عنهم".[1] أمّا جعفر بن منصور اليمن فيؤوّل ما علّمه الله لآدم؛ عندما "نفخَ اللهُ في آدم من روحِه أي أودعه العلوم وكشف له المستور، وأطلعه على معرفة الحدود العلويّة التي هي بينه وبين الله، الأنوار الخمسة، والمراتب السبعة، ومقامات الإثني عشر، والحدود السبعة عَشر، والمنازل الثمانية والعشرين. وحجب علم ذلك كلّه عن ملائكته ليريهم عجزهم ويعرّفهم موقع اعتراضهم، وعرّفهُ الحدود السُفليّة وأفقرهم إليه في جميع ذلك ليعرفوا فضلهُ عليهم.. وأمرهم بالسجود له ..." [2]

نفهمُ من هذا أنّ الله طلب من الملائكة أن يسجدوا لآدم وتأويلُ ذلك عبادةُ الله وطاعته من قِبَلهم.[3] والكلّ سجد ما عدا إبليس، ونجد نفس الطرح الذي طرحه الداعي المجهول في القصيدة الشافية، يطرحه ناظم القصيدة الصوريّة:

فأوّلُ الرسل الكرام آدم	لأنّه لكلّ شيءٍ عالم
لأنّه علّمهم الأسماء	من بعد ما زوّجه حواء
وقال للأملاكِ خُرّوا سُجّدا	ويلٌ لمن خالف قولي واعتدى
وعاد دورُ السِتر والتقيّة	وزال عهدُ الكشفِ والمشية
وكان إبليسُ من الخدّام	آخر دور الكشف للامام
وقد قرا شيئًا من الحقائق	علمها بمُحكم الحقائق
وقال للكِبَر وللإعجاب	النارُ لا تسجدُ للترابِ
خلقت جسمي مُفردًا لطيفا	وجسم هذا مزدوجًا كثيفا
وظنّ أنْ لمّا غدا مفتونا	بأنّهُ من جملة العالينا
ولم يُطع خالقه ثمّ فسق	صار ابليسُ غويًّا ومَرَق[4]

ويؤكّد جعفر بن منصور اليمن في "سرائر وأسرار النطقاء" بأنّ الله جعل آدمَ خليفته في

---

[1] النعمان، أساس التأويل. ص. 55-56.
[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر. ص. 30.
[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 51؛ النعمان، أساس التأويل. ص. 54-55
[4] محمّد بن علي الصوري، القصيدة الصوريّة. تحقيق عارف تامر (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربيّة. 1955) ص. 41-42

الأرض، أي اصطفى واختار من يخلفه، وقد اعتمد على الآية ((إنّي جاعلٌ في الأرضِ خليفة))،[1] يختلفُ، كما نرى، الدعاةُ في تأويلِ بعض الآيات والقصص، إذ يذكرُ لنا جعفر بن منصور اليمن بأنّ آدم كان رأس هذا الكور وأوّل المطبوعات، وأنّه كان قبله أكوار لا يمكن لأمثالنا الوقوف عليها، إذ هي روحانية غير معلومة بمشاهدة ولا نظر، ويشرح لنا قصّته المختلفة بعض الشيء عن باقي المصادر، إلاّ أنّه يؤكّد التشابه بين خلق آدم وخلق المسيح.[2]

4.2.2.2. الخطيئة الأولى و"العهد" الفاطميّ:

أمّا بالنسبة للشجرة التي أكل منها وزوجته، عندما أغواهما إبليس فيقول محمد كامل حسين في مقدّمة ديوان المؤيّد: "فالشجرة المذكورة هي رمز بحدّ عالٍ لا قبل له بتناوله والوصول إليه، وهي الشّجرة التي مثلها اللـه سبحانه في كتابه بالكلمة التي يقال إنّها كلمة الشهادة على ما فسّر، و((كشجرة طيّبة)) قيل هي النخل فيا لها من منزلة عالية للنخل إن كانت ممثّلة بتوحيد اللـه رب العالمين، كلا إنّها ليست شجرة نامية كالمتعارف منها إن ذلك شبهة على الجاهلين وهي شجرة محنة آدم بعينها، صدق إبليس اللعين في قوله إنّها: ((شجرة الخلد وملك لا يبلى))[3] لكنّه كذب في إيهامه آدم كونه أهلها وخان في تسويله له أكلها. فالشجرة الطيّبة في التأويل مثل على الناطق في بعض المواضع لكونه في عالمه كالمبدع في عالمه، وهو أحقّ بهذه الكناية من النخل وما قال رسول اللـه " أنا شجرة وفاطمة حملها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها ومحبّونا أهل البيت ورقها"، والشجرة الطيّبة في وجه آخر مثل على قائم القيامة الذي هو مستوفي الأدوار ونور الأنوار المكنى عنه "بشجرة الخلد وملك لا يبلى"، سبب زلةّ آدم التي تدارك منها بالتوبة والاستغفار. وقوله ((ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)) أي لا تمنيا نفوسكما مكانًا لا تنالانه وشأوا لا تلحقانه فتكونا واضعين الشيء في غير موضعه. وقوله ((فأزلّهما الشيطان عنها فأخرجهما ممّا كانا فيه)) بالنصيحة المغشوشة ((وقلنا اهبطوا))، معناه الهبوط من درجة التأييد بانقطاع المادّة والانفصال من الحدود الإلهيّة".[4] هذا هو تأويل المؤيّد لما عُرف بخطيئة آدم، ولكن صاحب كتاب الشموس الزاهرة وهو حاتم بن إبراهيم الداعي اليمني، يأتي بتأويل يختلف تمام الاختلاف عن تأويل المؤيّد... فكان هابيل الشجرة المنهي عن أكلها وهي المنهى عن كشف مرتبته فكانت هذه خطيئة آدم، فأمر بأخذ العهود والمواثيق من ذلك اليوم على حفظ أسرار أولياء اللـه".[5] نجد اختلافات عدّة بين

[1] القرآن، سورة 2. آية 30.
[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 21-29
[3] القرآن، سورة طه. آية 120.
[4] المؤيد، المجالس المؤيدية. ج.1. ص. 122.
[5] المؤيّد، الديوان. المقدّمة ص.138.

المؤوّلين المختلفين بالنسبة لمعنى الشجرة، يقول جعفر في سرائر النطقاء: " فلما رأى إبليس أنّه قد سقطت مرتبته، وأخذ في مخادعته كما ذكرنا، ليخرجه كما خرج، ويغويه كما غوى، وأخذ إبليس يراجع آدم ويظهر له الخضوع والتذلل، والنصح والموادعة، نفاقا منه عليه ومكرًا به. فكان أوّل من أسس النفاق، والمكر والخديعة والرياء والغدر، وكان يلحّ على آدم لمسألة، ويستقبله في الوقت بعد الوقت في ذنبه، ويستميله، وآدم ع.م. يظنّ أن ذلك الذي يظهره حقّ، وأنّه صادق في كلّ ما يأتيه، إلى أن خرج إليه آدم بشيء ممّا أودعه اللـه إيّاه وأطلعه عليه، ومنعه من مفاتحته وإظهار شيء منه، وهي الشجرة التي نعتها اللـه في الكتاب بقوله: ((... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)).... وقد ذكر علماء أهل الظاهر ... أنّ الشجرة التي نهى اللـه آدم عن أكلها إنّها شجرة البرد...وأمّا الشيعة فيزعمون أنّ الشجرة التي نهى اللـه آدم عنها وعن أكلها أنها مرتبة القائم المهدي، وهي أعلى المراتب وأرفعها... . فأباح اللـه لآدم مفاتحة الحدود بغوامض الأمور، ونهاه أن يفاتح بشيء من العلوم، لا إبليس ولا أحد من أتباعه وجنوده. وكان إبليس هو الشجرة، المنهي عن مفاتحته بالعلوم/ إذ كان قبل إبلاسِهِ في حدّ الدعاة، فلمّا امتنع عن الطاعة سقطت منزلته، وانقطعت مادّته، وذهب عنه ما كان يعلمه، وتعرّى من الموادّ وأبلس، وحسد آدم ..."[1] نجد توافقا بين النعمان والمؤيّد في التأويل في كتابه "أساس التأويل"، ومهما يكن من اختلافات، فالمطروح جوهره واحد وهو أنّ الشجرة تمثّل المادّة العلويّة التي مُنع آدم من معرفتها، ويقول الصوري في قصيدته:

حتى إذا أضحى لعينا مبلسا	من رحمة اللـه قد يئسا
عاد إلى آدم وهو مشهب	يحلف إني صادق لا أكذب
يحلف في عهد الإمام الصادق	وفي العلي صاحب الحقائق
وافترقت عنه الحدود إذ عصا	حتى غدا عندهم قد نقصا
ولم يكن آدم عمدًا عاصيا	لكنّه للعهد كان ناسيا[2]

يُذكر في القصيدة "العهد" الذي نسيه آدم وباح بأسرار الحكمة لمن لا يستحقّها، وقد تعلّم الفاطميّون من قصّة آدم العبرة المهمّة في حياتهم الدينيّة وهي أخذ العهد على المستجيب قبل إعطائه الأسرار، ويقول هاينز هالم بهذا الخصوص: "ونعلم من الأدب الموثوق للإسماعيليين أنّ الملقَنين كانوا يُقسمون على المحافظة على سريّة "الباطن"، وأنّهم كانوا يعطون العهد بالمحافظة

[1] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 35-37.
[2] محمد الصوري، القصيدة الصوريّة. ص.42-43.

على هذه السريّة في وقت يسبق تلقينهم، وذلك بأخذ الميثاق أو "العهد" عليهم، وفضلا عن هاتين التسميتين فإنّ مصادرنا قد تضمنت العبارة الشفوية ((أخذ عليه)) (أي جعلة يقسم) ويسمى الملقن، طبقا لذلك، ((بالمأخوذ عليه)).[1]

ومن أوائل النصوص الإسماعيليّة التي تزوّدنا بمعلومات حول أشكال التلقين وصوره، هو "كتاب العالِم والغلام"، وهو كتاب منسوب لابن حوشب منصور اليمن أو لولده جعفر، ويُذكَر العهد في الكتاب على أنّه الخطوة الأولى في التعلّم إذ يقول العالِم للغلام: "إنّ للدين مفتاحا يحلّله ويحرّمه، مثل الفرق بين السّفاح والنكاح".

قال الغلام: إنّ هذا المفتاح الذي ذكرت لعظيم عند اللـه، إذا كان فارقا بين الحلال والحرام، والحقّ والباطل، فما هو؟

قال العالِم: هو عهد اللـه المؤكّد لحقوقه، الجامع لفرائضه، الجنّة لأوليائه، حبل اللـه في أرضه، وأمان بين عباده، أذكره لك، وآخذه عليك. قال الغلام: نعم، خذ ما أحببت لا أقرب رعيّتكَ، ولا أتعدّى سنّتك.[2]

وقد وردت مادّة عن "العهد" في مصدر إسماعيليّ ثانٍ وهو "الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة" لأحمد النيسابوري، وقد كان نشطا زمن الخليفة العزيز وزمن الحاكم،[3] ونجد نصّ هذه الرسالة في الجزء الثاني من كتاب البهروشي "كتاب الأزهار"، الذي تمّ تحقيقه من قبل فيرينا كليم.[4] ويذكر الكتاب أنّه على المستجيب أن يصوم ثلاثة أيّام، ثم يتوضّأ هو والداعي ويصلّيان ركعتين لإتمام طهارتهما. ثمّ يبدأ الداعي بحمد اللـه تعالى والثناء عليه، وعلى رسوله والأئمة الأطهار، ويأخذ عليه عهد اللـه وملائكته ورسله وأوصيائه وأئمّته عليهم السلام، ويأخذ العهد والبيعة لإمام زمانه بالشكل الموصوف له في صورة العهد (كتاب العهد)، وبأن يلتزم المستجيب الظاهر والباطن، وأن يقف إلى جانب الإمام وألاّ يخونه، وألاّ يكشف أسرار الدين لمن ليس بالمأذون له أو لمن لم يؤخذ عليه العهد.

صيغة العهد الكاملة غير موثّقة في الكتب الإسماعيليّة، لكن حُفظت مقاطع طويلة منها في "نهاية الأرب" للنويري و"كنز الدرر" للدواداري و"خطط" المقريزي و في كتابه "اتّعاظ الحنفا".

---

[1] فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. مقالة هاينز هالم، "العهد الإسماعيليّ ومجالس الحكمة زمن الفاطميين". ص. 100.

[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب العالِم والغلام. ص. 23.

[3] إسماعيل بونوالا، بيبلوغرافيا الأدب الإسماعيلي. (كاليفورنيا. 1977) ص. 91 وما بعدها.

[4] فيرينا كليم، دعوة الداعي الفاطمي المؤيّد في الدين في شيراز. (فرانكفورت. 1989) ص.205 وما بعدها (بالألمانيّة).

كذلك نجد صيغة مغايرة بعض الشيء في اقتباس عند ابن فضل الله العمري.[1] وقد ترجمه إلى الإنجليزيّة برنارد لويس.[2] ومن الجدير ذكره أنّ هذا العهد ما زال مستعملا عند "البهرة" الإسماعيليين المستعليين، وقد اكتشف فلاديمير إيفانوف مدى التشابه في الكلمات التي يقسمون بها العهد لإمامهم المستور سنة بعد أخرى وبين صيغة العهد في الكتب القديمة (النويري).[3]

نفهم من كلّ ما سبق مدى أهميّة العهد بالنسبة للمستجيب الفاطمي، ويجدّد هذا البحث في نظرته للطروحات الفاطميّة لقصص الأنبياء في القصائد التعليميّة ويربطها مع مفاهيمهم، فإذا ربطنا قصّة نسيان آدم للعهد، وكيف غرّر به إبليس، نستطيع أن نفهم العلاقة بين آدم وجعفر الصادق وعليّ بن أبي طالب رغم التراخي الزمني الكبير بين أوّل الخلق والقرن السابع الميلادي وما بعده:

حتى إذا أضحى لعينا مبلسا	من رحمة الله قد يئسا
عاد إلى آدم وهو مشهب	يحلف إني صادق لا أكذب
يحلف في عهد الإمام الصادق	وفي العلي صاحب الحقائق
ولم يكن آدم عمدًا عاصيا	لكنّه للعهد كان ناسيا[4]

من خلال التناصّ لقصّة آدم في قصائدهم، وتأويلها في كتب تعاليمهم، يطرح الفاطميّون فكرهم وفلسفتهم، فيقولون بأنّ العهد الذي يأخذه الداعي على المستجيب، والذي يُقسِم فيه بالله وبالملائكة وبالأنبياء وبالأوصياء وبالأئمة، هو عهد من الله، من أيّام آدم أخذه الله على كلّ مؤمن مستجيب، ونسيانه وعدم العمل به، هو خطيئة. نجد أنّ إيراد قصص الأنبياء في القصائد الفاطميّة، لم يكن لمجرّد القصّ أو التوثيق التأريخيّ للحدث، إنّما ذُكرت قصص الأنبياء لتخدم هدفا دينيّا وربّما سياسيّا من الدّرجة الأولى، فأخذ العهد بهذه الطريقة، واعتبار ناسيه خاطئا عند الله، وربط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تناقل من جيل لجيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور الستر وانتقل للأئمة الذين تواجدوا قبل خلق البشر

---

[1] العمري، تعريف بالمصطلح الشريف. (القاهرة. 1894) ص. 157.

[2] B.Lewis. *Ismā ʿīlī notes. An Ismā ʿīlī Oath.*

[3] هاينز هالم، العهد. ص. 106.

[4] محمد الصوري، القصيدة الصوريّة. ص.42-43.

من نور الـلـه كالإمام الصادق والوصيّ علي، كلّ هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للإسـتراتيجيّة التعليميّة التي هدفت تقويّة التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينيّا- وضمنًا- سياسيّا، وأنّ المعاني المنظومة في القصائد التعليميّة كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت.
إذًا قصّة آدم المنظومة شِعرًا لها أهدافها ما وراء القصّ التأريخيّ؛ فهي تؤكّد من جهـة انتسـاب الأئمّة لأعرق سلالة وهي سلالة الأنبياء، وبهذا يعطون لأنفسهم الشرعيّة السياسـيّة في أحقيّـتهم بالخلافة، ويؤكّدون شرعيّة الطريقة التي يتمّ فيهـا اسـتيعاب المسـتجيب الجديـد لـدينهم، مـن جهة ثانية، وهكذا يوطّدون ركائز دولتهم ودعوتهم.

4.2.3. تناصّ قصّة يوسف و"النصّ" الفاطمي:

الدور الثالث بحسب شجرة الفاطميّين التاريخيّة فيه سبعة أئمّةٍ مستودعين وهـم عـلى التتـالي: يعقوب بن اسحق (160-307)، يوسف بن يعقوب (251-361)، افـرايم بـن يوسـف، رازح بـن عيص، أيوب بن موص، يونان بن أيوب، شعيب بن صيفون. الإمام المستودع في هذا الـدور هـو اسحق، الأساس هو إسماعيل، الرسول الناطق هو إبـراهيم (1081-1256)، والإمـام المقـيم هـو تارح.[1]

يوسف هوَ ابن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم الخليل، إنتهت الإمامةُ ألى أبيه يعقـوب،[2] فأقـام دعوته الظاهرة، ثمّ نصَّب لواحقه وبالرؤيا عرف يوسف إنّ الإمامـةَ ستصـير إليـه، وإنّ الإمامـة وحجّته ولواحقه سيخضعون له، وذلك تأويلاً للآية ((يا أبتِ إنّي رأيت أحد عشر كوكبًا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدينَ))،[3] علم يعقوب أنّ الإمامة ستصير إلى يوسف فأمره أن يكـتم ذلـك، لأنّ الـلـه سيعلّمه تأويل الكتب المنزلة وذلك استنادًا للآية ((قال يا بنيّ لا تقصص رؤيـاك عـلى إخوتك فيكيدوا لك كيدًا إنّ الشيطان للإنسان عدوٌ مبين، وكذلك يجتبيكَ ربُّك ويُعلمك من تأويل الأحاديـث))[4] وهكـذا يـؤوّل القـاضي الـنعمان، في كتابـه أسـاس التأويـل،[5] الآيـات التـي وردت في سورة يوسف ليُثبت باطنها، فهوَ المتمُّ لسلالة الأئمّة ((ويُتِمُّ نعمتـه عليـك وعـلى آل يعقـوب كـما أتمّها على أبويكَ من قبلُ إبراهيم وإسحق إنّ ربّك عليمٌ حكيم)). ثمّ يحدّثنا عن قصّته مع إخوتـه الذين أرادوا قتله أي قطعـه مـن التأييـد، والقطـع مـن التأييـد معنـاه، أن لا يُـتمّ يوسـف الـدور

[1] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 63.
[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. قصة يعقوب وقصة يوسف. ص. 140-153.
[3] القرآن، سورة يوسف 12. آية 4.
[4] القرآن، سورة يوسف 12. آية 5.
[5] النعمان، أساس التأويل.135 -177.

بعد والده يعقوب، نفهم أنّ إخوته نافسوه على الإمامة، لكنّنا نعرف أنّ تعيين الإمام يكون "بالنصّ". فهل طرح الشعراء الفاطميّون قصّة يوسف ليؤكّدوا على شرعيّة "النصّ" الفاطمي للإمام؟

ويؤوّل القاضي النعمان كلام الإخوة الذين أتوا بقميصه وادّعوا بأنّ الذئب قد أكله، مؤكّدًا في هذه النقطة بالذات في كتابه "أساس التأويل" أنّ قصّة الذئب هي مَثَلٌ من اللـه يضربه لعباده، لأنّه في الواقع لا يمكن للذئب أن يفترس الأنسان ولو فعل ذلك لن يأكله كلّه، ولو وجد إخوة يوسف قميصه لوصلوا إلى باقي جثّته، وتأويل "أكله الذئب" أنّ المسترق للسمع الذي حذّر منه يعقوب أولاده غافلهم وسمع علم يوسف وهوَ يناقش رئيسًا من رؤساء الظاهر.

تقول الآية عندما ذهب يوسف مصر ((وشروه بثمنٍ بخسٍ دراهم معدودةٍ، وكانوا من الزاهدين، وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتّخذه ولدًا))،[1] ويؤوّل النعمان هذه الآية قائلاً بأنّ ينفعنا أي أن ننتفع بعلمه، وأن نتّخذه ولدًا، أي نعرفه إلى ما نحن عليه فيكون ولدًا في الدين. أمّا بالنسبة لجمال "يوسف" الذي وُصف به، فهو جمال علمه وتوجهه. عندما بانَ كلّ ذلك من يوسف ضمّه حُجّة الملك إليه وجعل يفاتحه ويعظّمه ويكرمه، ((ولمّا بلغ أشدّه))[2] أي لمّا انتهى إلى حدود التأييد، ((آتيناه حكمًا وعلمًا)) يعني اتّصال التأييد به، ((وراودته التي هو في بيتها عن نفسه))[3] أي أراد منه الذي هو عنده، وهو حجّة الملك المؤهّل لمكانه، أن يُطلعه على حكم الحقيقة وذلك لمّا رآه يرمز به، ولم يكن يفاتح قبل ذلك الآن من قِبَل الظاهر الذي يؤيّده العلم الحقيقي الباطن، فلمّا اتّصل به التأييد، رمز به واستشرق الذي هو عنده إليه ونزعت نفسه نحوه، وأكّد له على نفسه أنّه لا يقبل من أحدٍ إلاّ منه ولا يُطلع على ذلك أحد غيره. وذلك بحسب الآية ((وغلقت الأبواب وقالت هيت لك)) وتأويلها، أي أقبِل على ما أدعوك إليه، فقال يوسف ((معاذ اللـه إنّه ربّي أحسن مثواي)) أي بما أمدّني به من التأييد. نفهمُ من تأويل القاضي النعمان، بأنّ قصّة يوسف الواردة في القرآن تأويلها هو طلب العلم الباطن، فمعنى همّت به وهمّ بها، إي همّت به حُجّة اللـه ليفاتحه

[1] القرآن، سورة يوسف. آية 21.
[2] القرآن، سورة يوسف 12. آية 22.
[3] القرآن، سورة يوسف 12. آية 23.

بالباطن، وهمّ هوَ أن يُلقي ذلك لها ((لولا أن رأى برهان ربّه)) أي تأييده أن يضع الحكمة في غير موضعها وعلى نطاقها وحدودها وترتيبها.[1]

وذِكــرُ مــن همّــت بــه وهــمّا	فقصّـــةٌ إيرادهـــا أهـــمّا
فيوســفُ إن كــان هــمَّ بالزنــا	فما الذي يبغى سواه مَـنْ جنـى؟
كـــذِبْتُم وصـــدق القـــرآن	وعنــد أهليــه يُــرى البيــان[2]

فكيف يمكن لنبيٍّ مثل يوسف بن يعقوب أن يسير وراء شهواته؛ "ولقد همّت به وهمّ بها لولا أنْ رأى برهان ربّه"،[3] ويقول جعفر بن منصور اليمن أنّ المعنى الباطن لتأويل هذه الأبيات التي أثار المؤيّد في قصيدته الشكوك حولها هو: "أنّ امرأة العزيز يشار بها إلى وزير من وزرائه كان له رغبة في الحقّ، وسمع بيان يوسف صلّى اللـه عليه وحسن شرحِهِ، وفي ظاهر القول وذلك جماله والحسن الذي يوصف به، والحسن في الباطن هو حسن البيان والشرح، فهمَّ الوزير أن يدعوه يوسف وانقاد إليه راغبا، والدعوة مثل النكاح في الباطن، وهمّ يوسف أن يأخذ العهد عليه، لما رأى من رغبته وفهمه وحرصه في الطلب"[4] وقد ذكرنا في أكثر من مكان في هذا البحث، عن مَثَل المرأة والرجل، مَثَل المستفيد والمفيد في علم التأويل. ويتابع جعفر بن منصور اليمن في "كتاب الكشف" في تأويل الآيات، فيقول بأنّ برهان ربّه يعني النظر في أمر اللـه وحدود دينه؛ وحدود الدين هم النطقاء والأوصياء والأئمة والأبواب والحجج والدعاة، وهؤلاء يعرفون بالحدود السفليّة، أمّا الحدود العلوية فهم العقول الإبداعيّة والانبعاثيّة، أو السابق والتالي والجد والفتح والخيال ... إذًا نفهم من تأويل الآية أنّ يوسف لم يكن مطلقا في ذلك الوقت في أخذ العهد ولا ذكر مقامه، ولا كشْف باطنِ علمه، فأمسك لذلك البرهان الذي منح له من براهين حدود اللـه.[5]

[1] القاضي النعمان، أساس التأويل. ص. 135-147؛ محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. ص. 51-52؛ المؤيّد، الديوان. المقدّمة. ص.148-150

[2] المؤيّد، الديوان. ص. 194؛ ثلاث رسائل إسماعيليّة، الرسالة الثالثة، الدوحة. تحقيق عارف تامر. ص.40-41.

[3] القرآن، سورة يوسف. آية 24.

[4] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 43. هامش رقم 3: الطلب أي الانخراط في تعداد المستجيبين بعد أن توضّحت له المعالم والمفاهيم.

[5] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 43.

ما فعلته أبيات المؤيّد في قصيدته هو دبّ الشكّ في أذن وعقل سامعه، وسؤاله المطروح صعبٌ ومعقول: إذ لا يمكن لنبيّ أن يهمّ بامرأة أو يكاد، لأنّها باشرته وأحبّت جماله الفريد لولا أن رأى برهان ربّه، المفكّر في هذه الآية يتساءل هل يجوز مثل هذا التصرّف الدنيء من نبيّ، من مشبَّه بالملائكة: "فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ"،[1] ويترك المؤيّد سامعه متشوّقا لسماع الجواب، إلاّ أنّه لا يعطيه إيّاه، إنّما يلمّح له بأن الحلّ في التأويل، وأنّ التأويل من علم الأئمة، وأنّه علم باطن، فإن أراد متلقٍّ أن يعرف الإجابة، عليه أن يطلب الدعوة الفاطميّة وأن يسير في طريق المعرفة، حتى يصل أعلى المراحل فيؤخذ عليه العهد بعدم البوح بالأسرار،[2] ثمّ يتعلّم الباطن، ليزيل عن فكره الشكوك.

ما يُستشفّ من قصّة يوسف وتأويلها، هو قصّة النّص الذي بحسبه تُعيّن الأئمة، فالله يوحي لمن تحقّ الوصاية، ونحن نعرف في تاريخ الفاطميين، ما فعله المعزّ لدين الله عندما لم يوصِ بالإمامة بعده لبِكرِهِ الشّاعر تميم وتخطّاه للثاني عبدالله، وبعد موت الثاني، تخطّاه مرّة أخرى ليوصي بالإمامة لابنه العزيز، وقصّة يوسف ويعقوب هي مثَل يقول قوله الديني التنظيمي، بإعطائه شرعيّة للإمام أن يختار من يليه الولاية، وذلك بالنصّ عليه وبالوصاية له، دون تقييد باختيار الابن البِكر كما حدث مع يعقوب ويوسف أصغر أولاده.

إنّ قضيّة "النصّ" لها جذورها التاريخيّة الهامّة جدًّا عند الشيعة والإسماعيليّة، وتمتدّ جذورها إلى "يوم غدير خُم" ووصاية النبي محمّد لعلي بن أبي طالب من بعدِه، وهذه بالنسبة لهم قضيّة مركزيّة يؤكّدون فيها أولاً أنّ حكمهم حكمٌ دينيّ، وثانيًا أنّ خلافة الرسول من حقّ عليٍّ ونسله. ولا أظنّ قصّة يوسف كمثلٍ وممثولٍ إلاّ إشارة واضحة لهذه المقولة، وتأويلها أتى ليستشفّ منه المتلقي الفاطمي وغير الفاطمي العبرةَ المقصودة من الوصاية، وقد نظم القاضي النعمان في "الأرجوزة المختارة" قصائد في الوصيّة واستخلاف الأنبياء للأوصياء من بعدهم:

أجمعت الأمّةُ فيما قد عُرِف	من قولها، واتفقت لا تختلِف
إنّ أبانا إذ تولّى آدما	صلّى عليه ربّنا وسلّما
أوصى إلى شيثٍ، فخلّى شيثًا	خليفةً، ولم يكن مبعوثًا

[1] القرآن، سورة يوسف 12. آية 31.

[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 44. هامش رقم 1: لا يحقّ لمن لم يبلغ مرتبة معيّنة في الدعوة أن يأخذ العهد أو يكشف عن علوم الباطن، وإذا ما سوّلت له نفسه أن يفعل ذلك فيكون قد ارتكب عملا خطيرًا وفاحشة لا تغتفر.

لكنّـــه وصـــيّه مـــن ولـــدِه	في كـــلّ خلْفـــه مـــن عـــدده
فكـــان فـــيهم آمـــرًا وناهيًـــا	وواعظًـــا ومنـــذرًا وداعيـــا
ينفّـــذ فـــيهم حكمـــه ويُمضي	قضـاءهُ فـيهم عـلى مـا يـقضي
تعبَّـــدوا بطاعـــة الـــوصيّ	بعـــد انقطـــاع مـــدّة النبـــيّ

وتابع النعمان في قصيدته بذكرِ الأوصياء من شيث إلى أنوش إلى قَينان إلى مَهلائيـل إلى إدريـس إلى متوشالح إلى نوح، فقال:

فكــذّبوهُ مثـلَ مـا قــد كــذّبوا	آبـــاءهُ مـــن قبلِـــه وانقلبـــوا
في الكفــرِ والغِــيِّ عــلى أعقــابِهم	وكــان قــد أوصى إلى نــوحٍ بهــم
فظـــلَّ نـــوحٌ بعـــدهُ يـــدعوهُم	وأنـــزل اللـــه عليـــه فـــيهُمُ
وحيًـــا، فقـــام فـــيهُمُ رســـولاً	فكـــــذّبوه زمنًـــــا طـــــويلاً
فكـــان مـــن أمـــرهم وأمـــره	مـا قصّـهُ اللـه بعقـبِ ذكـرِه
واســتخلف النبــي نــوحٌ ســاما	مـــن بعـــد في قومِـــه فقامـــا
ثــمّ انــقضى العلــمُ مــن العــوامِ	بــذكرِ مـن قـد قـام بعـد سـام
حتّـــى تنبـــأ بعـــد إبـــراهيمُ	وذاك عنـــد أهلِـــه معلـــوم
بـــذكر كـــلّ قـــائمٍ بـــالأمر	مــن حُجــج اللـــه بكــلّ عصر
وذاك مــن مكنــون غيــب سرّهــم	يمنعنـي حفظـي لـهُ مـن ذكـرِهم
وإنّمـــا أنـــاظر المخـــالفَ	بقولـــه الـــذي يكـــونُ عارفـــا[1]

يُصرّح القاضي النعمان بأنّ هذا النوع من القصائد التعليميّة هو نوعٌ مـن المنـاظرات الشـعريّة الحجاجيّـة التـي يـردّ فيهـا الشـاعرُ صـاحب المبـدأ الـديني السـياسي عـلى مخالفيـه مسـتعملاً الرأيَ والحجّة، معتمدًا على جذورٍ دينيّة تاريخيّة دفاعًا عن مبدئه، نسـتنتجُ أنّ هـذه الأراجيـز التعليميّة المتكئة على تعليم الدين، ما هيَ إلاّ مناظرات سياسيّة تُرسّخ الأيديولوجيّـة السياسـيّة المرتبطة بالمعتقد الديني، فكما أنّ لهـؤلاء النطقـاء أوصيـاءَ خلَفـوهم في هدايـة النـاس، يجـب أن يكون لخاتم الأنبياء وصيٌّ وهوَ علي بـن أبي طالـب، وهـذا أمـرٌ مـن اللـه إلى النبـيّ للـنصِّ على وصاية عـلي، وقـد اعتمـد الفـاطميون في هـذا الـنص عـلى الآيـة ((يأيّهـا الرسـولُ بلِّـغ مـا

[1] القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة. ص.13-14.

أُنزِل إليك من ربِّك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والـلــه يعصمُك مـن النـاسِ))،[1] وقـد ذكـرَ المؤيّد قصّة "النص" في شعره، فقال:

لــو أرادوا حقيقــة الــدين كــانوا	تَبعًـــا للـــذي أقـــام الرســـولُ
وأتــــت فيـــه آيــــةُ الـــنصّ	بلِّـغ يــومَ خُــمٍّ لمّـا أتى جبريـلُ[2]

لا يتوّقف القاضي النعمان عند هذا الحدّ بل يذكر اختلاف الناس في وصيّة النبي محمّـد لعـلي، فيقول:

ذكــــرَ قــــومٌ أنّــــه قــــد أوصى	إلى عـــليٍّ في الـــذي قـــد نصّـــا
بأهلِــــــه ومالِــــــه وعِترتــــــه	وبالقيـــــام بعـــــده في أمّتـــــه[3]

نجد في الأبيات السابقة تأكيد قاضي قضاة الفاطميين على قضيّة "النصّ "، فـالنصُّ هـو الوصـاية للخليفة أو للوصيّ في حياةِ الموصي، لأنّه إذ يوصي لهُ، ينقل له في هـذه الوصـاية مـا خَفِـي مـن أسرار العلم الباطن فيُحمّله أمانةً لينقلها بدوره إلى باقي الأدوار، وقصّة يوسف مؤوّلةً إنّما تؤكّد هذا الطرح، وتؤكّد حاجة الأمّة برأيهم إلى إمام:

مـع مـا تـرى مـن احتيـاج الأمّـة	في غــير مــا حــالَ إلى الأئمـــة
وأنّـــه لا بـــدَّ مـــن إمـــام	في قــولكم طُــرًّا عــلى الــتمام[4]

يُفهم من هذه المناظرات الشّعريّة أنّ الشّعر التعليمي أدّى دورا سياسـيًّا، وأنّ مـا وراء التعلـيم غاياتٍ، أحدها نجده في قصّة يوسف والتشكيك بظاهرها، وتأويلها باطنيّا، لتأكيد قضـيّة الـنصّ الفاطمي، وانتقال الإمامة. ومن صميم الأصول واحكام الإسماعيليّة أنّه لايجوز أن يكون إمامـان في آن واحد، فعندما يشعر الإمام بدنو أجله، يأتي بوليّ عهده، أو حجّتـه ويـفضي عليـه الإمامـة. ولا يسمّى إماما إلاّ بعد وفـاة الإمـام الـذي نـصّ عليـه وأفضى إليـه بـالسرّ المكنـون الـذي هـو كما يقولون بين الكاف والنون، أي بين السابق والتـالي.[5] ويعتـبر الفـاطميّون الولايـة ركنـا هامّـا من أركانهم، فالولاية حسـب نصـوص الفقـه اللإسـماعيلي ركـن مـن أركـان الـدين وأصـل مـن أصوله، وهي أفضل دعائم الدين والمحور الرئيس الـذي يـدور عليـه الـدين عمليّـا وعلميًّـا. ولا

---

[1] القرآن، سورة المائدة. آية 67.

[2] المؤيّد، الديوان. القصيدة الخامسة. ص. 217

[3] القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة. ص. 16

[4] القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة. ص. 19-20.

[5] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 64. هامش رقم 6.

يجب فيها التقليد، بل الاعتقاد لكونها أصلا وهي لطف من اللـه تعالى، فلا بدّ أن يكون في كلّ عصر وزمان إمام هادٍ يخلف النبي في هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الداريْن، وله ما للنبيّ من الولاية العامّة على الناس لإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والحيف من بين ظهرانيهم.[1]

4.2.4. قصّة موسى و"التأييد":[2]

وجـاء مـوسى ناطقـا بـالقوّة	لأنّـه الرابـع للنبـوّة
مـن سـائر الأركـان والأبنـا كـما	بينـه جمـع حـدود العلـما
مـن بعـد مـا أصـبح خوفـا هاربـا	إلى شـعيب يقطـع السباسـبا
وهـو مـتمّ الـدور لكـن أمـره	منخمـد في قومـه وذكـره[3]

لقد أتى النبي موسى بعد انقضاء الدور الثالث؛ دور إبراهيم، وكان خاتم دوره شعيب عليه السلام، فجاء دور الرسول الرابع صاحب الشريعة والنُطق والكتاب وهو موسى، وقد ذكروا ذلك في قصائدهم.

لاوي يهـودا بعـده أيّـوب	رازَحُ يونـانُ أو شـعيبُ
ثُـمّ أتى دورُ الرسـولُ الرابـعِ	فقـامَ بـالأمر والشرائـعِ
وكـان عـدنانُ إمـام الـعصرِ	وحجّـة اللـه وليّ الأمـر
فسـلّموا مـا عنـدهم لمـوسى	كـذاكَ حتّـى ينتهـي لعـيسى[4]

موسى هوَ من بني إسرائيل الذين صاروا من يعقوب إلى يوسف بمصر، وكانوا قبلاً مع يعقوب في بلاد الشام، وُلد في مصر ونشأ فيها وكان القبط ملوكها وفرعون صاحب أمرها، وكان لشعيب فيها داعٍ يدعو سرًّا إلى ما هوَ عليه خوفًا من فرعون، ولضعف أمر شُعيب وانحراف أكثر أهل دعوته عنه بسبب استمالة فرعون لهم إلى أمر الدنيا بالرغبة والرهبة، أراد اللـه إظهار موسى فيها وأيّده بكلمته وبعثه بالسيف والبيان، وكان موسى ممّن استجاب لبعض دعاة

---

[1] ن. م. ص. 120. هامش رقم 2.

[2] Meir M.Bar-Asher, "Outlines of early Ismāʻīlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008). P. 280/note 70: "According to the second interpretation: ta'yid, help and assistance granted by God, refers mainly to office bearers in the Ismāʻīlī da'wa".

[3] محمد بن علي بن حسن الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 49-50.

[4] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 62

شُعيب الذين كانوا في مصر تحت سلطان فرعون، فلمّا رأى ذلك الداعي في موسى من القوّة والقبول ما رآهُ أطلعه على أمر شعيب، أطلعه على أمر صاحب الزمان وشاوره في أن يرقّيه إلى حدّ البلوغ ووصف له حاله فارتاب صاحب الزمان في أمره وخاف عليه من عدّوه، فأوحى اللـه إليه أن يأمر ذلك الداعي بتربيته وأن يرقّيه إلى حدّ التأييد، وأنّ اللـه سيؤيّده بكلمته، ويبعثه رسولاً،[1] وذلك تأويلاً للآية ((وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّا رادّوهُ إليك وجاعلوه من المرسلين)).[2] أم موسى هنا في الباطن هي الدّاعي الذي دعاهُ، والرضاعُ في الباطن هوَ إمدادُ المستجيب بالعلوم الباطنيّة التي فيها قوامُ روحِه على دفعاتٍ وبالتدريج حتّى يبلغ أشدّه في العلوم العرفانيّة، ولدعاة الإسماعيلية عدّة كتب عالجوا فيها هذه النظريّة/ نظرية الرّضاع، وأفردوا لها صفحات، وخلاصتها أنّ المستجيب عندما يمثل بين يدي المؤيّد لقبول التأييد، يجب عليه أن يعتبر المؤيّد صورة طبقَ الأصل عن أمّه الجسمانيّة التي أرضعته اللبن لتنشئته جسديًّا، أيْ على المستجيب أن يعتقد وهوَ في دور الرّضاع بأنّه لا يزال في أوّل السلّم، فلم يبلغ ما بلغه الدعاة الذين تجاوزوا عهد الرضاع ونبتت لهم أسنان يستطيعون بواسطتها أن يتناولوا الطّعام العرفانيّ ويسبروا غورَه، وينطلقوا فيه، ويُبَيِّنوا رموزه وإشاراتِه.[3] وبحسب القصَّة فإنّ زوجة فرعون كانت توجِّه موسى إلى نساء إسرائيل ليرضعنه، فلم يُقبِل على واحدةٍ منهنّ، حتّى أنّها ما تركت من بني إسرائيل واحدة إلاّ وجّهته إليها، حتّى كان من أمر اللـه ما قصَّه الكتاب برجوعه إلى أمِّه، ونشأ موسى وكبر في دار ضدِّه.[4]

((إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى، أن اقذفيه في التابوت))،[5] وبحسب التأويل التابوت يشتمل على ما فيه، وله بيانٌ وهو حدّ التأييد، ذلك في الآية ((وقال لهم نبيّهم إنّ آية ملكِه أن يأتيكم التابوت فيه سكينةٌ من ربِّكم، وبقيّةٌ ممّا ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إنّ في ذلك لآيةً لكم إنْ كنتم مؤمنين))،[6] ((فاقذفيه في اليمّ فليلقِهِ اليمُّ بالساحل يأخذه عدوٌ لي وعدوٌ له)).[7] ويؤوّل القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل" هذه الآية؛ أي خذ عليه ميثاق النبوّة ثمّ أطلقه في

[1] القاضي النعمان، أساس التأويل. ص. 178 – 181.
[2] القرآن، سورة القصص 28. آية 7.
[3] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 137. هامش رقم 2،3.
[4] جعفر، سرائر وأسرار. ص. 157.
[5] القرآن، سورة طه 20. آية 38.
[6] القرآن، سورة البقرة 2. آية 248.
[7] القرآن، سورة طه 20. آية 39.

الظاهر ليناظر ويتصرّف فيه. وقد نظمَ صاحب القصيدة الشافية هذه الآيات في قصيدةٍ مطلعها:

وكانَ موسى قد سعى في الدعوه — لهُ بيانٌ مشرقٌ وحِكمه
فقامَ في الضدِّ لهُ فرعونُ — مُستكبرًا في عقلِه فتونُ
وكان موسى غالبًا مستترًا — يعملُ في الدينِ بما قد أُمرا
وصيهُ يوشعُ ابن النونِ — في زمنِ المستكبرِ الملعونِ
حتّى إذا أحسَّ منه بالوَجَل — أوصى إليه ربّه عزَّ وجل
وأنّه يدخلُ في التابوتِ — ويُلقى في اليمِّ بلا تعنيتِ[1]

تتحدّث هذه الأبيات عن كيفيّة بدء التأييد لموسى ونقل الحكمة له من شُعيب، واتّصال التأييد بالمؤيّدين واجب في العالم الجسماني، وذلك في غاية اللطف والشرف. ويكون ابتداء التأييد بالمؤيّد إذ صار قادرًا على استنباط الأشياء من غير طريق الحواسّ التي هي الأصول والاستدلال بالظواهر على الخفيّات، فيجد نفسه بأيسيّة من المحسوسات زاهدة فيها، راغبة في المعقولات التي لا تعلق لها بالأشياء الهيولانيّة. والفرق بين العالِم والمؤيّد، أنّ العالِم مضطر في حفظ علومه وحكمه إلى المحسوسات الهيولانيّة. والمؤيّد يستغني عنها ليتصوّر في خاطره ما يعجز العالم أن يستخرجه من جهة الاستدلال بالدلائل الحسيّة.[2] و بعد أن كبُرَ شعيب عهد لموسى بمجابهة فرعون، وقد عاش وقتًا طويلاً في بيته وكانت زوجته مُستحبّه له ومؤمنة به وبرسالته:

حتّى إذا ساروا إلى فرعون — استقبلتهم زوجة الملعون
وهيَ إذًا كاتمة الإيمان — خوفَ عقابٍ طُغمةُ الشيطان
وكان فرعون يقول بالتمام — وأنّه صار وريثًا للإمام
وقال للناسِ أنا ربّكمُ — الواحد الأعلى الذي مدّكُمُ[3]

تؤكّد هذه الأبيات على كون إمرأة فرعون مؤمنة مستترة بإيمانها، عارفه بتبديل فرعون وتغييره، فهيَ التي رأت التابوت مقبلاً نحوها يسبحُ على وجه النيل، والتابوت في التأويل رمز

---

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 64-65.
[2] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 82، هامش 5.
[3] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 65.

للإمام المستودَع،[1] عندما فتحته رأت فيه صبيًّا أحسن الخلقِ وجهًا فوضعته في حِجرها، وألقى الله في قلبها محبّته[2] وفي المقابل تشرح لنا هذه الأبيات أنّ فرعون إدّعى الألوهيّة وقال إنّه الإمام الوارث الذي يتسلسل من ذُريَّة أئمّة الدين المستقرّين.

لقد استعملَ المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي قصّة موسى ليؤكّد بأنّه لا يمكن أن نأخذ بالمعنى الظاهر فقط، وعن طريق التشكيكِ يوجّهُ خطابه المباح لكلّ قارئٍ ليقول لهُ:

إنْ أجزنـــا ظـــاهر الكـــلامِ	في ذاكَ أسْـــلَمناهُ للخصـــامِ
ففـــي اختلافـــات القـــرآن كـــثره	مـــن كـــلِّ قـــولٍ مـــع كـــلِّ زمـــره
هـــذي مقامـــاتُ الرجـــالِ النُـــزَّلِ	ليســـت بِحَشـــوِ صـــاحبات المِغـــزلِ
يـــا قـــومُ سرُّ الملكـــوتِ هـــذا	يجعـــلُ أصـــنامكم جُـــذاذا
سرٌّ لـــه صـــاحبَ مـــوسى الـــخِضْرَا	قـــالَ معـــي لـــن تســـتطيع صـــبرا
وقـــالَ مـــوسى ســـوفَ ألقـــى صـــابِرا	فلَـــمْ يكُـــنْ إذْ ذاكَ إلاّ قـــاصرا
تـــدبّروا القصّـــةَ مـــاذا يمّـــمَا	مـــن قصِّـــها إنْ لمْ تكونـــوا نُوَّمـــا
لعلَّكـــم أنْ تَحســـبوها سَـــمَرا	إذا أســـأتُم للنفـــوسِ النظـــرا[3]

بعد أن يؤكّد المؤيّد أهميّة الأخذ بباطن الآيات لفهم القرآن، يعطينا مثلا على هذا الطرح؛ فيسألنا ما هو السرّ الذي من أجله صاحَبَ موسى الخضرَ؟ ويصرّح بأنّ وراء القصّ هدفٌ آخر، ويطلب من القرّاء مستفزًّا إيّاهم، أن يتدبّروا المغزى من وراء قصّة موسى والخضر، معتبرًا من لا يعرف الهدف لا يفقه ما يدور حوله، فالقصّة لم تروَ للسمر والتسلية، وفقط من أساء للنظر للأمور يمكنه اعتبارها كذلك.

يحثّ الشاعر، داعي دعاة الفاطميين، في أبياته القليلة هذه، القارئَ للبحث والاستطلاع والاستفسار، عن موسى وقصّته ومغزاها، ولن يجد إجابة شافية مهما بحثَ، إذا لم يكن على علم بالتأويل الباطن. إذًا هذه الأبيات تحمل دعوة للدخول في الدعوة الباطنيّة، هي ليست نظما تعليميّا كالذي عهدناه في مثيلاتها من القصائد التّعليميّة، فالأبيات التعليميّة التي توضّح الأسرار حكرٌ على الدعاة وعلى المستجيبين، نظموها في قصائدهم السريّة ونثروها في مجالس الحكمة.

[1] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 193.
[2] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 156-157.
[3] المؤيّد، الديوان. ص. 196.

نعود للقصيدة الشّافية علّنا نجد فيها الإجابة، فنجد ناظمها يقول:

حتـى إذا مـا اشـتدّ أمـر مـوسى   مـن بعـد مـا كابـده مـن بـؤسَى
سـارَ إلى مـدينَ كي يطـوي الفـلا   والقلـب منـه خـائف قـد وجـلا
حتـى إذا مـا ورد العيونـا   رأى رعـاة عنـدها يسـقونَا
ودونهـم بالبعـد مرأتـان   مـا كانتـا للـذود تسـقيان
نـاداهما الكلـيم مـا بـالكما   لا تسـقيان الآن أغنـامكما
فقالتـا لا نسـقي حتـى يصـدروا   عنّـا الرعـاءُ وأبونـا أكـبر
ثـمّ تـولّى نحـو ظـلِّ اللـه   مرتجيًـا مـا عنـده مـن جـاهِ
أتتـه إحـداهنَّ باسـتحياءِ   قالـت أبي يـدعوك للجـزاء
وسـلّم الأمـر مـتمّ الـدور   لله في سرّ بغـير جهـرِ
وقـام بعـد حجـج ثمـانِ   مـذكورة في محكـم القـرآن
وسـار بالأهـل وبـالأولاد   بعـد انقضـاء العهـد والميعـاد
وقـال آنسـتُ هنـاك نـارا   وإنّ عقـلي في لظاهـا حـارا
مـن جانـب الطـور الرفيـع القـدرِ   وهـو إذًا بـابُ إمـام الـعصر
وهـو الغـلام العـالِم المعـروف   بـالخضر وهـو الجبـل الموصـوف
وهـو الـذي قتـل الغلامـا   لأنّـه لم يبلـغِ التمامـا
وهـو الـذي قـد قـوّمَ الجـدارا   ولم يطـق مـوسى لـه اصـطبارا[1]

تتحدّثُ هذه الأبيات عن قصّة موسى مع بنات النبي شعيب، أمّا باطنها أنّ مـوسى عنـدما وَرَد ماء مَدين وجد جماعةً من الدعاةِ يفاتحون الناس وأصابَ دون الدعاة رجلين مـن المـأذونين لا يسقيان، قد تهيّأ لهما جماعةً من المستجيبين وهما سائران بهما إلى الدعاةِ، فسألهما موسى عـن حدِّهما فأخبراهُ. من نظريّة المثل والممثول نعرف أنّ السقيَ مثلٌ للمفاتحة، والماء مثـلٌ للعلـم الباطن، والمرأتان مثلٌ للمأذونـين، ولأنّ مـوسى كـان مُطلقًـا في الـدعوةِ توجّـه ((فَسَقَّى لهـما)) أي دعا من أتَيا به وفاتحهم وأطلعهم على أنّه أحد دعـاة شـعيب،[2] ويـذكر جعفـر بـن منصـور

[1] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 66-69.
[2] القاضي النعمان، التأويل. ص. 188-189.

اليمن في "سرائر وأسرار النطقاء" بأنّ موسى عندما وجدَ المرأتين لا تسقيانِ، سألهما عن خطبِهما فقالتا: لا نسقي حتّى يَصْدَرَ الرِّعاء وأبونا شيخٌ كبير، أي أنّا قد ضعفنا عن المفاتحة لذهاب التأييد عن أبينا لكبره،[1] وفي التأويل الباطني الإسماعيلي معناه أنّنا لا نُفاتح هؤلاء الذين معنا لأنّنا لسنا مأذونين بذلك من حدِّنا الأعلى وأبينا الروحاني وهو الشيخ الكبير شُعيب، وقد وجّه بنا نبحثُ عمَّن صار إليه هذا الأمر، وهوَ ما رُوِيَ أنّه كان في ذلك الموضع بيِّنٌ وعليه صخرةٌ عظيمةٌ لا يُستطاع رفعها، فرفعها موسى وسقى لهما، وذلك أنّه قد فاتحهما بِحَدّ التأييد فعلما بأنّه الرجل المطلوب، فمضت إحداهما إلى شعيب بالبشرى، فنَصَّب موسى أساسه كما فَعَل يعقوب بيوسف عند الاجتماع به، وزوّجه إحدى بناته وهي التي التقطت كلامه وأنبأت عنهُ؛ وقد نظم الصوري القصّة فقال:

وقد تبقى بعضها يرعاها	نيابةً وربها يكلاها
وهو يروح تارة ويغتدي	منتظرا للقائم المؤيّد
فجاء موسى قاصدًا إليه	معوّلا في أمره عليه
ثمّ أتى إلى لقاء صحبته	لأنّه مفتاح باب دعوته
حتى إذا ما عيَّنتْهُ أبصرَتْ	قوّته سرّت به واستبشرت
ثمّ أتت إلى أبيها تُخبره	قالت له قد جاء مَن تنتظره
فأجمعوا وسلّموا الأغناما	إليه والرتبة والمقاما
من بعد ما زوّجه صفراء	على شروط عقده الوفاء[2]

نجد الأبيات السابقة تحدّثنا عن انتظار شعيب لمن يحمل الدعوة بعده، للقائم المؤيّد، حتى جاء موسى فعرفته ابنة شعيب وجرت تبشّر والدها، فزوّجها أيّاه وسلّمه الأغنام ليرعاها. وقد أضاف صاحب القصيدة الشافية، بأنّ شعيبا طلب من موسى أيضا أن يقيم له ثماني حجج. فهل كانت وظيفة موسى استلام عصا الراعي ورعي الأغنام؟ وما هي الحجج التي عليه إقامتها؟ وما معنى العدد "ثماني"؟ ولماذا زوّجه ابنته؟

وقام بعد حجج ثمانِ	مذكورة في محكم القرآن

هذه الأبيات التي تقصّ لنا قصّة موسى وشعيب تترك لنا العديد من الفجوات التي لا يسدّها

[1] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النُطقاء. ص. 161.
[2] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 50.

النصّ بعد إتمام القراءة، فهي فجوات على مستوى القارئ، وليس كلّ قارئ، بل ذلك العالِم بعلم الباطن، وبالتأويل.

لشرح العدد "ثماني" تقولُ القصّة بأنّ شُعيبًا استأجر موسى ثماني سنين لرعاية غَنَمِه، والغنم في التأويل مَثَل للمؤمنين،[1] وأنّه كان يملك عصا الأنبياء، وهي في التأويل مثَلٌ للتأييد، أمَر شعيبٌ موسى أن يأخذها، إذًا عدا عن تعليمه أسرار الدين، فقد حمّله أمانة وهي المؤمنين الذين أرادوا متابعة الطريق بعد موت شعيب،" كما ضرب موسى بعصاه الحجر فانبجست منه اثنا عشر عينًا، وهم الإثني عشر نقيبًا، وذلك أنّه ضرب بتأييده وصيّه فانبجس من الوصيّ اثني عشر نقيبًا، وكذلك جعل رسول الله لمسجد اثني عشر بابًا، وجعل حول البيت اثني عشر ميلا، وأنّه لا يجوز الطواف لمن طاف إلاّ من داخلهم، والصليب أيضًا يحتوي على أربعة خلاف ذلك، أنّه أمر أمّته بصوم شهريْن متتابعيْن فكان ذلك أمر منه بالستر للأصليْن، لهم ولمن صار إلى معرفتهم، لأنّ الصوم هو الكتمان والستر، وجعل الصوم من هذين الشهرين أربعين حدًّا".[2] والثمانية حدّ الأساسيّة كما يقول جعفر بن منصور اليمن، فالأشهُر الحرُم أربعة ويبقى ثمانية، أمّا القاضي النعمان فيؤوّل الآية ((إنّي أريد أن أُنكحك إحدى إبنتَيَ هاتين على أن تأجرني ثماني حججٍ فإنْ أتممت عشرًا فمن عندك))،[3] والنكاح في الباطن يعني الاتّصال الروحي عن طريق الإفادة العقليّة العرفانيّة،[4] لذلك اعتبروا المرأة مثلا للمستفيد والرجل مثلا للمفيد في علم التأويل، والمعنى؛ أريد أن أطلقك نقيبًا وأجعل عليك أمور دعوتي على أن تُقيم لي ثمانية من النقباء وإن أتممتهم إلى عشرة يكون ذلك فضلٌ منك.

4.2.4.1 المرحلة الثانية من حياة موسى:

وقال آنستُ هناك نارا	وإنّ عقلي في لظاها حارا
من جانب الطور الرفيع القدرِ	وهو إذًا بابُ إمام العصر

هذه الأبيات تنقلنا لمرحلة جديدة من حياة موسى كان قد أخذ فيها العِلم وأخذ أهلهُ وأولادَهُ أي حُجَجَهُ ودعاته وجاء إلى الشام. ومن جبلِ الطور رأى نارًا تَشِّعُ، ومَثَل النار مثَل حدّ الناطق من نور التأييد ومثَلُ الطور مثَل مرتبة الناطق وهي الرسالة التي جاء بها، والمعنى أنّه أحسّ

[1] القاضي النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 272.
[2] جعفر، سرائر وأسرار. ص. 216-217.
[3] القرآن، سورة القصص 28. آية 27.
[4] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 108، هامش رقم 5.

بنور التأييد في نفسِه ((فقالَ لأهلِه أمكثوا إنِّي آنَسْتُ نارًا لعلِّي آتيكُم منها بِقَبَسٍ ...)).[1]

بعد هذه القصّة يوصلنا شاعر القصيدة الشافية للخضر الذي سأل عنه المؤيّد في الدين في قصيدته، وعن سرّ مصاحبته لموسى:

وهو الغلام العالِم المعروف — بالخضر وهو الجبل الموصوف

وهو الذي (قد) قتل الغلاما — لأنّه لم يبلغِ التماما

وهو الذي قد قوّمَ الجدارا — ولم يطق موسى له اصطبارا[2]

إنّ الغلام الذي رافقَ موسى والمسمّى بالخضر يُكنى بالجبل الموصوف لأنّه في التأويل الإسماعيلي الباطن، الجبلُ مثلٌ للحجّة،ومثل للعلم،[3] فالحجة هو الذي يأتي بالعلم وهذا الغلامُ هوَ حُجَّة شُعيب الثانية، وكان موسى قد قارنها ثُمَّ انفصلَ عنها بعدَ المحنة التي واجهها، وهذا الحدّ الخضر هوَ الذي قتَل الغلام لأنه خالف التّعاليم أي أنّه لم يكن قائمًا بالتبليغ بالصورة التي يتطلّبها مركزه بمفاتحة الصبية وإطلاعهم على أسرار الدين، وأمثال الصبيان أمثال المستجيبين الذين لم يبلغوا حدّ البلوغ في الباطن.[4] وهذا الحدّ نفسه قوَّمَ الجدارَ، ومعنى ذلك في التأويل أنّه ألقى في الدعوة العلوم والتأييد ممّا جعلها ثابتة وقويّة بعد أن رأى جدرانها تكاد تتهدّم.[5] فإذا عدنا للآية القرآنية ((وأمّا الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة، وكان تحته كنز لهما...))[6] يُطلق الجدار في التأويل الإسماعيلي على الدّعوة، وكنز الجدار على الإمامة.[7]

قصّة موسى المذكورة في القرآن تتحدّثُ عن مراحل عديدة من حياته؛ ولادته، رميه في التابوت، نشأته في بيت ضدِّه، رضاعه، اتّصاله بالنبي شعيب وزواجه من ابنته، ثُمَّ محنته مع فرعون واخراج شعب إسرائيل من مصر والوصاية لهارون وليوشع بن نون. لكنّنا نجدُ أنّ المؤيّد في الدين ترك كلّ التفاصيل المهمة في قصّة موسى وتساءل عن سرِّ علاقة الخضر بموسى، وهذا التخصيص فيه تلميحٌ لأهمّيّة هذه العلاقة بالنسبة للفاطميين. فالخضرُ هوَ

---

[1] القرآن، سورة طه 20. آية 10.
[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 68.
[3] المؤيد، المجالس المؤيّديّة. ج.3. ص. 186.
[4] النعمان، تأويل الدعائم. ج.2-3. ص. 221.
[5] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 68-69. الهوامش 410-415؛ جعفر، سرائر وأسرار. ص. 169-178.
[6] القرآن، سورة الكهف. آية 82.
[7] تميم، الديوان. هامش رقم 1. ص. 219.

الحجّة أو الحدُّ الذي قوَّمَ الجدار، أي ألقى العلوم والتأييد ليُقَوِّي الدعوة، نتعلّم من القصّة ما وراء السطور وما وراء التأويلِ، بأنّ الفاطميين عدا عن إيمانهم بموسى كأحد النطقاء السبعة، وعدا عن إيمانهم بتسلسل الأدوار والأكوار، فإنّ قصّة موسى هيَ مَثَلٌ للطريق الصعبة التي يقطعها الإنسان لطلب الدعوة، فالتأهُّب للقيام بالدعوةِ حسب المفهوم الإسماعيلي يعني إعداد الدعاة عمليًّا وعلميًّا، واختيارهم من العناصر العلميّة المخلصة المحنَّكة والمدرّبة تدريبًا خاصًّا على أيدي خبراء عريقين من الحُجَج والأبواب والأيادي، ولن يتوصّل المستجيب إلى أصغر مرتبة في الدعوة أي (مكاسر) إلاّ بعد امتحانٍ عسير وتجارب كثيرة واجتياز حلقات باطنيّة عويصة.[1] ويتعلّم المستجيب من قصّة موسى مدى المعاناة التي عاناها حتّى أخذ التأييد من الله، وأخذ أسرار الحكمة من النبي شعيب وبمرافقة الخضر، حتّى وصل درجة الناطقين. وبهذا يتعلّم المستجيب والمستفيد العبرة من قصّة موسى، باعتبارها مثلاً للطريق الصعبة التي يقطعها كلّ طالب للباطن، ومثَلا للمحنة التي يجتازها كلّ نبيّ لإيصال معرفته وأسرار حكمته لمن يُتِمّ الطريق بعده. وكأنّهم بهذا يمهّدون للعِبرة؛ أنّ ما لاقاه النبيّ محمّد من الكفّار وما لاقاه عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده من غير المعتنقين للفاطميّة، إنّما هو محنة مرّ بها كلّ الأنبياء، وتعلّموا منها كيف يقوّى جدار الدين، وتقام الدعوة.

4.3. النساء في حياة الأنبياء، مريم نموذجًا.

إذا أردنا التطرّق لقصّة المسيح وتأويلها الفاطميّ، علينا أن نتوقّف كثيرًا عند دور مريم العذراء في حياته، وفي القرآن القرآن سورة تحمل اسمها، وأفرد لها الفاطميّون قصائد وصفحات في كتب نظمهم وفلسفتهم، فنراهم يذكرونها كحلقةٍ هامّة من حلقات السلالة/ السلسلة النبويّة، فهي متمّمة لدور زكريا، ويسلسل الفاطميون الشجرة من دور موسى فيقولون:[2]

ويوشع كان وصيّ الدينِ	وهو كفيل للنبي هرونِ
وبعده الياسُ ثم اليسعُ	وبعد صموئيل داؤدُ يتبعُ
ثمّ سليمان الذي أنابا	لربّه من لممٍ وتابا
وبعد أشعيا أتى عزيز	وزكريّا الورع العجوز
منه أقام زكرياءَ وقدْ	أُغلقت الأبواب في وقت النكدْ

[1] جعفر، كتاب الكشف. ص.126. هامش 4
[2] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 71-74.

يذكر في هذه الأبيات أنّ الأبواب كانت مغلقة، وأنّ الوقت كان نكدا؛ والمقصود بالأبواب، أبواب الدعوة، وكانت مغلقة لوجود الأضداد الكثيرين. ويتابع:

وخـــصّ بـــالحقّ لهـــا عـــدنانا ... مـــولًى إذا مـــا شـــاء أمـــرًا كانـــا

ثـــمّ معـــدٌّ قـــد تـــلاهُ ونـــزار ... مضرٌ واليـــاس عظـــيمُ الاقتـــدارْ

ونجلُـــــه مدركـــــةٌ ذو العـــــترة ... وابنـــه صـــاحبُ وقـــتَ الفـــترة

خزيمـة المحجـوب عـن عـين الـبشر ... من نسله أزكى الورى الشمّ الغـرر

فاضـت عـلى مـريم منـه الـروح ... وقـــام منهـــا الســـيد المســـيح

تتحدّث هذا الأبيات عن بداية الدور الرابع الذي يبتـدأ بعـد تـاريخ وفـاة مـوسى حتّـى ظهـور المسيح:[1]

إمام متمّ	العدد	إمام مستودع	إمام مستقرّ	أساس	رسول ناطق	ملاحظات
زكريّا	1 2 3 4 5 6 7	الياس بن بسباس أليسع بن أخطف صموئيل الرائي داؤد بن بسي سليمان بن داؤد عمران بن ماثان زكريا بن برخيا	عدنان بن أدد معد بن عدنان نزار بن معد مضر بن نزار الياس بن مضر مدركة بن الياس خزيمة بن مدركة	هـــارون 442 يوشع بن نون	مـــوسى 454-425	زكريا هو الإمام المستودع المتمّ للدور الرابع

الأئمـة الـذين جـرى تعـدادهم في الأبيـات السـابقة هـم مـن ولـد اسـحق، وقـد كـانوا أئمـة مستودعين، وقائمين بالدعوة في حدودها الظاهرة. لكنّ عدنان كـان مـن نسـل إسـماعيل، ومـن نسله أيضا الأئمة المستقرّون المسـتورون. وقـد كـان الإمـام خزيمـة المسـتقرّ مـن نسـل مدركـة،

[1] ن. م. ص. 80.

وكان محجوبا عن العين، يعيش في كهف الستر والتقيّة، وخزيمة هذا هو إمام عهد عيسى، وفي التأويل هو الذي علّم مريم وهو المنعم عليها، ومريم كانت حدًّا من حدود دعوته.

وكانت السيدة العذراء	طاهرةٌ من دنسِ البغاءِ
تقوم بالدعوة باللطافة	بين يدي من خُصَّ بالخلافة
فهو الإمام بن الإمام الكاملِ	خزيمةُ الفاضلُ نجل الفاضلِ[1]

لقد فاضت من خزيمة على مريم العلوم والحكمة حتى كان ما كان من قيام عيسى الناطق الخامس. وفي التأويل الإسماعيلي لقصّة مريم يقول القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل"، بأنّ زكريّا كان إماما في آخر دور موسى، وقد علم أنّه لا يبلغ دور عيسى، وكان عمران صاحب الزمان من قبله (حسب الجدول السابق)، ولم يتهيّأ له إقامة إمام من دعوته، فأقام زكريّا من غير دعوته، وضمّ إليه رجلا من دعوته كان ظنّ أنّه يقوم بالإمامة من بعده، ولكنّه لم يلق به القوّة لذلك ضمّه إلى زكريّا وهو الذي كنّى عنه بمريم عليها السلام، لأنّه صار حجّة بعد ذلك.[2]

ونحن نتساءل هنا، إذا كان عمران قد علّم زكريّا، وكلاهما إمام، وزكريّا علّم مريم، والفاطميّون اعتبروها في التأويل رجلا، فلماذا لم تكن من الأئمة؟ ماذا يريد الفاطميّون أن يوصلوا لقارئ القصائد من تأويل قصّة مريم؟

لنرجع للآيات القرآنية ((إذ قالت امرأة عمران ربِّ إنّي نذرت لك ما في بطني محرَّرًا فتقبل منّي إنّك السميع العليم))[3] وتأويلها أنّ عمران طلب من الله أن يقوم مقامه بعض دعاته، فلمّا وضعه موضع الامتحان، تبيّن له أنّه لا يمكنه أن يقوم بالإمامة لأنّه ليس فيه من البيان والاحتمال ما يصلح إلا أن يكون حجّة. ((فلما وضعتْها قالت ربِّ إنّي وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعتُ))،[4] فهل تعترض زوجة عمران على كون وليدها أنثى؟ أوَ لا تصلح الأنثى لتقوم بعد أبيها إماما؟ والجواب في القرآن مؤولا ((وليس الذّكر كالأنثى))؛[5] أي ليس من يصلح للإمامة كمن يصلح أن يكون حجّة.[6]

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 72.
[2] النعمان، أساس التأويل. ص. 291.
[3] القرآن، سورة آل عمران 3. آية 35.
[4] القرآن، سورة آل عمران 3. آية 36.
[5] القرآن، سورة آل عمران 3. آية 36.
[6] النعمان، أساس التأويل. ص. 291.

((وكفلها زكريا))، أي جعلها في خطّه وحياطته ونظره، ((كلّما دخل عليها زكريّا المحراب وجد عندها رزقا، قال يا مريم أنّى لكِ هذا قالت هو من عند اللـه)).[1] وقد نظموا تأويل هذا المعنى في القصيدة الصورية:

ومـريم الصـغرى قـديما أخـذت	مـن زكريّـا ببيـان واغتـدت
لأنّـه كـان لهـا كفـيلا	مرتّبـا بـرًّا بهـا وصـولا
وكـان في المحـراب قـد أوقفهـا	وللصـلاة كلّهـا عرّفهـا
وكلّـما فاتحهـا يراهـا	قـد عمّهـا بجـوده مولاهـا
فيمـتلي منهـا سرورًا وفـرح	ويشكر اللـه على ما قد منح
لعلمـه بأنّهـا بـاب الفـرج	وأنّهـا تنقـذه مـن الحـرج[2]

هذه الأبيات تترك القارئ في حيرةٍ، فهل تناقض القصائدُ التأويلَ؟ هل امتنع الشعراء عن تأويل المعاني؟ والسؤال الأصعب: هل مريم المذكورة في القرآن هي حقّا مثلٌ للحجّة الدينيّة، وهل هي رجل؟ ألا يجوز لامرأة أن تنقل أسرار الدعوة، وهي في علم الباطن مثل للمستفيد؟ أم هل توجد أكثر من مريم؟ وإذا كانت مريم من المستفيدين، وحجّة لنقل الباطن، فلماذا صلّى زكريّا طالبا من يحمل عنه بعد وفاته؛

وقـال لمّـا أن عـلاه الكـبرُ	ثـمّ رأى أعـداءه قـد كـثروا
واشـتعل الـرأس شـيبا وبـدا	يعـيش عيشـا تعبـا منكّـدا
قـال ابتهـالي يـا إلهـي إني	قـد شـاب رأسي لعلـو سـنّي
فجـد وهبنـي وارثـا وليّـا	يخلفنـي في مـا يشـا مرضـيّا

تعتمد الأبيات السابقة على الآية: ((كَهَيْعَص، ذكرُ رحمةِ ربّكَ عبْدَهُ زكريا، إذ نادى ربَّهُ نداء خفيّا، قال ربّ إنّي وهن العظم منّي واشتعل الرأس شيبا، ولم أكن بدعائك ربّي شقيّا))؛[3] ومعنى ذلك في التأويل أنّه بلغ في الإمامة الحدّ الذي رأى فيه أنّ نقلته قد قربت ولم يلد، وتُطرَح الأسئلة: لماذا يريد مَن يتابع الطريق بعده، ومريم موجودة؟ ألا يعترف بما تحمله من علم وما

[1] القرآن، سورة آل عمران 3. آية 37.
[2] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 54.
[3] القرآن، سورة مريم 19. آية 2.

تعرفه؟ ما هو المغزى الذي يريد الفاطميّون إيصاله من وراء قصّة مريم؟ لماذا أراد زكريّا ولدًا بعده، وهو كفيل مريم، وكان يرى بأمّ عينه ما تعرفه مريم من علم الباطن؟

هناك إشارة في الأبيات للأعداء الكثيرين، فهل لن تستطيع مريم مجابهتهم بما تحمله من علم؟ لماذا أغلب قصائد العقيدة التي عندما نظمت قصص الأنبياء، شدّدت على قصّة مريم ودورها؟ وهل اختلف المعنى بين قصيدة وأخرى؟ لقد تركَ ناظم القصيدة الصوريّة القارئَ مشكّكا في علاقة مريم بزكريّا، في علاقة مريم بالدّعوة، وفي الدور الذي تمثّله مريم بالنسبة للتأويل الفاطمي. أمّا صاحب القصيدة الشّافية، فإنّه يُمسكنا طرف الجواب:

وكان يأتي مريم الكريمة	يلقى علومًا عندها عظيمة
يقول أنّى لكِ هذا ويحكِ	وأنتِ في الإحرام لم يُطلَق لكِ
تقول من عند وليّ الأمرِ	أفادني هذا بغير عِسْرِ
فأيقن الآن المتمُّ الصادقُ	بأنّه يظهر منها الناطقُ[1]

نفهم من هذه الأبيات أنّ زكريّا أيقن أنّ الناطق، أي النبي سيظهر من دعوة مريم لا من دعوته، وهو رئيس الدعوة الاستيداعيّة المورثة إليه من بيت اسحق، وبطلبه من الله، إنّما يطلب خليفة من دعوته يأخذ مقامه بعد أن وصل سنّ الشيخوخة:

وقام يدعو ربّه خفيّا	يقول هب لي ولدا زكيّا
يلي مقامي إنّ عظمي قد وهن	وشيّبت راسيَ أطوار الزمن
فجاءه من حدّه الجليل	بالفكر ما قد صحّ بالتخييل
إرساله يحيى إليه ولدا	يكون سرّا صالحًا مسددا[2]

لقد جاءته البشارة من حدّه الجليل الأكبر، إمام الزمان، خزيمة، فبشّره بولادة ولد من دعوته، يكون حجّة الدور وهو يحيى أو يوحنا المعمدان.

إذًا، هل أراد الإسماعيليّون إيصال مغزى دينيّ من وراء هذه القصّة مفاده أنّ كلّ دعوة يجب أن يتمّها أهلها، من نفس النسل، ومن نفس العائلة؟ وأن الدعوة مراتب، فهناك من يحمل أسرار النطقاء، فيتمّ سلالة الأنبياء. وهناك من يحمل أسرار الإمامة، فيتمّ الدور بنسله؟

---

[1] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 76.

[2] ن. م. ص. 77.

ونحن نعرف كم دافع الفاطميّون عن حقّهم، وعن أحقّيتهم في الخلافة، وظهر ذلك جليًّا في حياتهم السياسيّة، والاجتماعيّة والأدبيّة؛ في قصائد مدحهم وفخرهم، في نقائضهم ومعارضاتهم. إنّ قصّة مريم ويوحنا المعمدان، ابن زكريّا، كمَثَلٍ وممثول أتت لتؤكّد وتدعم قول الفاطميين، بأهميّة متابعة سلالة وسلسلة عليّ بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، وهم من ينتسب لهذه السلسلة التي يجب ألاّ تنقطع. وقد أزاح الخليفة الفاطميّ المعزّ لدين الله الستار عن نسبه وعن معنى الإمامة في كتاب لأحد الدعاة:

"وأما عن نسب الفاطميين وأسطورة القداحيين، فقد ورد في الكتاب ما نصّه: وأنّ الإمامة كما قال الصادق جعفر بن محمّد: في العقب تجري في واحد عن واحد، لا ترجع القهقرى ولا تعود إلى الورا والحمد لله على ما أتانا، ودلّنا من ولاية أوليائه وهدانا. إنّ الإيمان والعبادة والتصديق بأمرنا، واعتقاد إمامتنا وانتظار قائمنا، والصبر على ذلك حتى يأتي أمر الله. وأمّا ما ذكرته عن تهويش القوم وتخاليطهم ممّا ذكرته في مسائلك من ذكر الخلفاء السبعة، وأنّ النهاية في السابع، وهذا من التوقيت مثل ما قدمنا ذكره، وذلك أنّهم لمّا وقتوا في محمد بن إسماعيل ما وقتّوه، ومات وقالوا عنه عبد الله بن ميمون القداح، وكلّ ذلك كي يثبتوا قولهم الذي يقولون به أنّ الإمام بعده، وأنّ الذي استخلف هو من عرض الناس فقطعوا ما أمر الله به أن يوصل، وخالفوا قوله تعالى ((وجعلها كلمة باقية في عقبه))"[1].[2]

نفهم من رسالة المعزّ أنّ كلّ دور ينتهي بالإمام السابع، ولعل ما نقرأه من رسالة المعزّ، يؤكّد أنّ إيراد قصص الانبياء كان لهدفٍ ما وراء السطور، وأنّ إيراد قصّة مريم، يهدف إلى مثلٍ وممثولٍ أبعد ممّا نتخيّله، فالسابع في الدور الرابع كان زكريّا، وكان بلا ولد يخلفه، وبلا حجّة يحمّلها الأمانة، وقد كفل مريم إلاّ أنّه لم يستكفِ بذلك بل أراد أحدًا من نسله يقيم دعوته ويتابع مسيرته ((وجعلها كلمة باقية في عقبه))، وتتمّة رسالة الإمام المعزّ لدين الله تفيد هذا المعنى: "...وقال يراه مولانا فإن كان الذي فيه صوابًا أخذته وعملت به، وما أنكرته رفضته وأطرحته وكان في الكتاب: أنّ زعم الإمامة انتقلت عن بعض الأئمة إلى ميمون القداح وإلى فلان وفلان فتعجّب من هذا القول وقال: فإذا كان ذلك كذلك فقد انقطع السبب وأعوذ بالله من أيدينا فصار أن أخذنا ما أخذناه من الفضل من قبل غيرنا، وصاروا أحقّ منّا، ولن يجعل الله ذلك عند الضرورة عند من جعله في يديه من أهل البيت من غير الأعقاب إلاّ "مستودعا" عندهم غير "مستقرّ" فيهم، إلى أن يستحقّ ذلك مستحقّه فيأخذه من أيديهم، ثم ذكر بعض من صار إليه كذلك في يديه، وأنه أراد أن

[1] القرآن، الزخرف 43، آية 28.
[2] عارف تامر، مراجعات إسماعيليّة. ص. 79.

يؤثر من قرب منه ممّن لم يجعله اللـه. فكلـما نصـب لـذلك واحـدًا مـات واسـتأثر اللـــه إلى أن ذهب أولاده، فأقام صاحب الحق ضرورة إذ لم يجـد غـيره، فقـال الآن يـا عـم بعـد أن فعلـت مـا فعلت. وتمثل بقول الشاعر:

اللـــــه أعطـــاك التــــي لا فوقهـــا ... وكـــم أرادوا منعهـــا وعوقهـــا

وقـــــد أبى اللـــــــه إلاّ ســــــوقها ... إليــك حتــى طوّقــوك طوقهـــا

فردّها اللـه إلى صاحبها المستقرّ، وأخرجها من يد مـن كانـت مسـتودعة عنـده بعـد أن جهـد في صرفها إلى من قرب من جهده، فليس المستودع كالمستقرّ، ولا الموكل كالوكيل ولا الوصيّ كـالموصى له..."[1]

نفهم من كلام المعزّ لدين اللـه أنّ الإمامة يجب أن تـردّ إلى الإمـام الـذي يسـتحقّها، وزكريـا بـن برخيا هو الإمام المستودع السابع في الـدور الرابـع، لـذلك أراد أحـدًا مـا عقبـه ليتـابع دور الأئمـة المستودعين، لكنّ المعزّ يقول بأنّ الإمامة إذا كانت مسـتودَعة، يجـب أن تُـردّ إلى الإمـام المسـتقرّ، وهذا يوضّح وجود زكريا وعمران معًا، ووجود مريم ويحيى (يوحنا المعمـدان) معًـا، ونفهـم الآن لماذا أصبح المسيح ناطقا، بينما كان يحيى أكبر منه ويعلّمه؛ "فليس المستودع كالمستقرّ ولا الموكل كالوكيل...". واهتمام الفاطميين بهذه القصّة، إنّما أتى ليعطـي شرعيّـة لإمـامتهم المسـتقرّة ولتتـالي الإمامة في عقبهم، بحسب المفصّل في هذا الجدول، عـن الـدور السـادس الـذي يبتـدئ مـن عهـد محمد حتى القائم المنتظر:[2]

الإمام المتمّ	الإمام المستودع		الإمام المستقرّ	الأساس	الناطق	الإمام المقيم
محمد بن إسماعيل	الحسن بن علي محمد بن الحنفيّة موسى الكاظم	1 2 3 4 5 6 7	علي بن أبي طالب- حيدرة الحسين بن علي- الشهيد علي بن الحسين- زين العابدين محمد بن علي- الباقر جعفر الصادق	علي 23-40 عام الفيل.	محمد 571-634م.	عمران

[1] ن. م. ص.80.
[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 98.

		إسماعيل بن جعفر- المكتوم محمد بن إسماعيل- الميمون				
		1 2 3 4 5 6 7	عبد اللـه بن محمد- الرضي أحمد بن عبد اللـه- الوفي الحسين بن أحمد- التقي محمد بن الحسين- المهدي علي بن محمد – القائم إسماعيل بن علي- المنصور معد بن إسماعيل- المعزّ			
		1 2 3 4 5	نزار بن معدّ- العزيز الحسن بن نزار- الحاكم بأمر اللـه علي بن الحسين- الظاهر معد بن علي – المستنصر باللـه نزار بن معدّ- المصطفى لدين اللـه			

لكن، أبيات القصيدة الصوريّة تتركنا مرّة ثانية مع تساؤلات:

فمــــريم يحيـــى ويحيــــى مــــريم تأويلــــه يعرفــــه مــــن يفهــــم[1]

هذا البيت يُخبرنا عن نوعيّة القارئ المتلقّي لهذه القصائد، فهي بالأساس معدّة للقارئ الذي يفهم التأويل، وإذا ما وقعت في أيدي غيره فالغموض يكتنفها كما نرى، والعديد من كتب التأويل تساعدنا على سبر أغوار معنى من معاني هذه الأبيات؛ فما العلاقة مثلا بين يحيى ومريم، ولماذا نظمه الصوري ولم يعلّق عليه محقّق القصيدة؟ لن نستطيع فهم هذا البيت إلاّ إذا عُدنا لكتب التأويل، لكن الأهمّ منها، الذي سيساعدنا في هذه الحالة، هو باقي القصائد، أو باقي الأبيات في القصيدة الصوريّة التي يمزج ناظمها بين حكاية مريم وحكاية يحيى مستغلاّ زكريّا الذي يوحّدهما، فهو كفيل مريم ووالد يحيى:

فجـــاءه جبريــــل بالبشــــير بســـيّدٍ مطهَّـــرٍ هصــــور

وقـــال خـــذ شـــكرًا فـــإنّ ربّــك سـمّاه يحيـى وهـو يحـي أمـرك

ثـــمّ أتى الــــروح الأمــــين مريمــــا فأوجسـت في نفسـها أن تسـلما

فقـــال لا تـــخشي مكانًــــا واعبــدي شـكرًا لـربّ العـالمين واسـجدي

إلى الــذي مــن فضـله قـد خصّـكِ بســـيّدٍ ثـــمّ بـــه فضَّــــلكِ

قالــت ومــن أيــن ومــا لي بعــلُ ولا عــــلاني في البغــــاء فحــــلُ

فقـــال إنّ اللــــه جلّـــت قدرتــه أراد أن يظهـــر منـــك آيتـــه

يجعلـــه في الخلـــق مثـــل آدم بـــلا أبٍ وداعيـــا للقـــائم

وكـــان يحيـــى أوّلا قـــد ســـبقه فهـــو لـــه أكـــرمهم في الشـــفقه

وهـــو الــــذي عمّـــدَه وقدّســـه وعمّـــه بصـــنعه وبرنســـه

فمــــريم يحيـــى ويحيــــى مــــريم تأويلــــه يعرفــــه مــــن يفهــــم

ولفهم هذه الألغاز الدينيّة المنظومة نعود لكتاب "سرائر وأسرار النطقاء" الذي يقول عن فترة مريم ووالدها عمران ما يلي:"فأما ما أتى به التأويل فإنّ عمران كان صاحب الوقت ومستحقّه كما تقدّم به القول، وكانت امرأته حجّته المنصوصة، وإنّما سمي عمران لعمارة الدعوة وجمعه لحدودها، وكانت هذه جناح لامرأته، وإنّما سمي باسم التأنيث لأنّه كان جناحًا، وكان يوسع عليه في رزقه، فبلغ حدّ النقابة، وهو حدّ التذكير، ذلك لسعة رزقه، وأنّه لم يكن للحجة ولد مثله، وقد نعيت إليها نفسها في حياة رب دورها، فسألته أن يقيم ولدها مكانها.

[1] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 54.

وممّا حكاه اللـه عن قولها ((...إنّي نذرتُ لـك مـا في بطنـي محـرّرًا فتقبـل منّـي...))،[1] أي أنّـه يعني أنّك

سامع أصوات الدّاعين إليك، وأما قولها: ((...ربِّ إنّي وضعتها أنثى ...))[2] عني أنه يقرب بجناح لم يبلغ حد الذكور وقولها: ((... وليسَ الذكرُ كالأنثى ...))، يقول أن الجناح ليس في حد اللواحـق: ((... وإنّي سمَّيتها مريم ...))، يقول: ربيتها على اسم المتم، وجعلت لها منه سببًا ظاهرًا فأقامـه مني بين يديه، ((وإنّي أعيذها بك وذُرِّيتها من الشيطان الرجيم))، يقول: إنّي فوضت أمره إليك تستولي حظه الجاري إليه في وقت بتأييدي للواحقك بما يكون به قوام أهـل دعوتـه، فيسـتغنوا بتلك المادة عن الموهم القياس، وذلك للمستجيبين في حال الضعف.

وعند هذا الخطاب قبلها ربها قبولاً حسنًا بحدٍّ عنه حجته، ونصبه مكانه، وجعل عمـران زكريـا على نقبائه، وجعله واسطة بينه وبينهم، واستكفله مريم، فقربـت حجـة هـذا الجنـاح، وعلـت درجته، وكان زكريا يطرقه من التأييد بقسطه وكان الوقت فترة، والأعين مفتوحة، لقيام صاحب الوقت، لأنّه يظهر من دعوة عمران".[3]

نفهم من تأويل جعفر بن منصور اليمن للآيات التي ذكرت مريم، أنّها كانت "جناحًـا" لوالـدها عمران، نقل إليها علومه، وبعد أن استكفلها زكريا علـت درجتهـا؛ مـا نسـتنتجه مـن هـذا أنّهـا كجناح أخذت العلوم الباطنيّة من عمران وزكريّا لتنقل كل ما تعرفه بالتربيـة ليسـوع المسـيح، ولترقى بالمرتبة من جناح لحجّة، والتربية في الباطن تعنـي اسـتنباط المعـاني الغامضـة، وتفسـير الرموز والإشارات ومطابقتها مع العـوالم والموجـودات، وإمـداد المسـتجيبين بالفوائـد العرفانيّـة العقلانيّة والتربية الروحية.[4] ويدرّج الفاطميّون مراتب الدين بتصنيف خاصّ، فيقول الصادق لمّا سئل عن البلاغ: البلاغ بلاغان: بلاغ جزئي، وبلاغ كليّ، أمّا الـبلاغ الجـزئيّ فمـن درجـة إلى درجـة، ومن مرتبة إلى مرتبة، وأمّا البلاغ الكلي فهـو اسـتكمال المراتـب كلّهـا، والـبلاغ إلى غايتهـا، وهـو الوصول إلى منتهى المواقيت والأهلة. فبهذا يصير إماما بعد أن كان مأموما، يطلع به نور النـور، ويتجلّى به الحق عنـد الظهـور. فمتـى بلـغ المربـوب ذلـك، لم يبـق عليـه بشريّـة، ولا يوصـف بصوريّة، بل تتراءى الصور كلها فيه. وقال في بيان ذلك الداعي أبـو تمـام في أرجوزتـه المعروفـة، مثل ما جاء مولانا الصادق عليه السلام شعرا:

يكـــون في الأول مســـــتجيبا   حتـــى يصـــير عالمـــا نجيبـــا

---

[1] القرآن، سورة 3. آية 35.

[2] ن. م. سورة 3، آية 36. كلّ ما ورد في هذا المقطع هو من نفس الآية.

[3] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 206-207.

[4] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 143. هامش رقم 2.

ثـــم يصـــير داعيـــا ومرشـــدا	لمن به من حيرة الشك اهتـدى
ثـــم يصـــير بعـــده جناحـــا	قـد جعـل العلـم لـه مباحـا
ثـــم يصـــير لاحقـــا مؤيّـــدا	موفقـــا في أمـــره مســـدّدا
ثـــم يكـــون بعـــده إمامـــا	مقدّســـا مؤيّـــدا تمامـــا
لأنّـــه يأخـــذ بـــاللطيف	مـــن حـــدّه العـــالم الكثيـــف[1]

وقول أصدق القـائلين رمـزًا بما هـو الحـقّ المبين: ((وَعَـدَ اللـه الـذين آمنـوا مـنكم وعملـوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض))،[2] وقال: ((ونريـد أن نمـنّ عـلى الـذين استضـعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين)).[3] ومريم كما ورد كانت جناحا وبحسب القصيدة فـإن العلـم مباح للجناح، لأنّه بعد ذلك يصبح مؤيّـدا، هـذا مـن ناحيـة المراتـب، أمّـا مـن ناحيـة الحـدود فالتدرّج كالتالي: المستجيب- المسـتبصر- المجتهـد- اللاحـق- الحجّـة- الإمـام- الرسـول- الـنفس المركز.[4]

ويعتبرعلم الحقيقة الإسماعيلي بفروعه مريم بنت عمران حجّة من حجج إمام عصرها.[5] كما كانت حوّاء حجّة آدم، وزوجة عمران حجّته، كانت مريم العذراء حجّة الإمـام النـاطق المسـيح. ويقرنهـا الداعي جعفر بن منصور اليمن بفاطمة فيقول: "وبالحجّة تتّصل إلى العين العظيمـة وهـي الإمـام عليه السلام/ وهي مريم الكبرى علينا سلامه[6] التي رأمت الأشـياء وصـنعتها، وبانـت بهـا فخلقتهـا. وبيان هذا أنّها فتحت أبواب العلـم بعـد تغلّقهـا وكملـت بهـا صـفة الإيمـان والمـؤمن، وانفـردت بهداية من اتبعها إلى صاحب الحقّ، وهو عيسى عليه السلام، فأشارت إليه قبل أن يشير إليـه أحـد غيرها، فردّت الناس بأمر اللـه إلى شريعة جديدة من دين اللـه تعالى ناطق أمره ومقامـه جديـد من عنـد اللــه، فـذلك الخلـق الجديـد في البـاطن، وهـي فاطمـة الكـبرى في عصر آدم السـادس

[1] إبـراهيم الحامـدي، كنـز الولـد. ص. 203. (ويـذكر في الهـامش أنّهـا أرجـوزة الـداعي أبـو الـتمام المعروفـة بالشجرات، وفيها 131 بيتا نظمها في أوائل القرن السابع).

[2] القرآن، سورة 24. آية 55.

[3] القرآن، سورة 28. آية 5.

[4] إبراهيم الحامدي، كنز الولد. ص. 251.

[5] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 96. هامش رقم3.

[6] يكتب عنها بصيغة المذكّر، لأنّ علم الحقيقة الإسماعيلي بفروعه يعتبر مريم بنـت عمـران حجّـة مـن حجـج إمام عصرها.

وهو محمد صلّى الله عليه، وهي الفاء العظيمة، وحجابه الذي يقيم للناس الذين أنسوا بمعرفته واستأنسوا بروحه".[1]

إذًا مريم هي حجّة نقلت علمها للناطق، فكيف تكون مريم هي يحيى، ما العلاقة بينهما؟ ومقارنة مريم بفاطمة الزهراء، يعني أنّ فاطمة كانت أيضًا حجّة من الحجج، ولا يجوز أن تكون حجّة لمن سبقها، أي والدها النبي محمّد، نستنتج أنّها حجّة لمن لحقها، لابنيها الحسن والحسين، وكونها حجّة يجعلنا نفهم مدى أهمّية الدور الذي حملته وقامت به كدور مريم العذراء، وأهميّة هذه المقارنة بين الأنثيين، تؤكّد على دور النساء في حياة الأنبياء، وبالتالي تؤكّد شرعيّة الانتساب لفاطمة ونسلها وما يترتب عليه من حقوق سياسيّة ودينيّة.

مريم هي أمّ عيسى من الناحية التربوية، وأحد حجج الإمام زكريا، وكان قبلا من حجج الإمام عمران، وقد سلّمه إيّاه وضمّها الإمام زكريا إلى حججه، وهو المسمى بمريم، لأنّه لم يرَ فيه القوة الكافية لاستلام الإمامة، فأقام زكريا إمامًا من غير دعوته، وألحق حجّته المكنّى بمريم به، وإنّ زكريا نصب له حجّة ثانية وكان منها يحيى الذي أقام الأمر له لأنّ مربّيه وهو أمّه من أهل دعوته ليكون الأمر من بعده فيه، فمريم حجّة أولى لزكريا، ويحيى حجّته الثانية، وهذا يفسّر لنا معنى هذا البيت:

وكان يحيى باطنا مريما	إذ كان في وقت الصيام محرما

هذا البيت يفسّر العلاقة بين مريم ويحيى وهو يوحنا المعمدان، ومرتبته في الدعوة تعادل مرتبة مريم، إذ إنّ يحيى كان حجّة ثانية لدعوة ولد اسحق التي تمثّل النبوّة الاستيداعيّة، كما أنّ مريم كانت حجة لدعوة ولد اسماعيل، وهي تمثّل دعوة الإمامة المستقرّة.[2] والصيام المذكور في البيت يشرحه صاحب القصيدة الشافية بالأبيات التي نظمها:

قال له كفَّ عن الكلام	مع سائر الجُهّال والعوامِ
ثلاثةٌ من عدد الليالي	قد سوّيتْ كاملةٌ توالي
وقال يا يحيى خذ الكتابا	واهدِ به الكافر والمرتابا[3]

تذكر هذه الأبيات أن الحدّ الأعلى طلب من زكريا أن يكفّ عن مفاتحة الجاهلين الذين ليس

---

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 96-97.

[2] داع مجهول، القصيدة الشافية.ص. 72. هامش رقم 443.

[3] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 78.

لهم رتب في الدعوة، وقد صام عن المفاتحة ثلاثة أيّام ((ثلاث ليالٍ سويّا))،[1] وبعدها تـمّ ظهـور يحيى. وعندما ظهر يحيى، أمره الـلـه أن يأخذ الكتاب وفيه تعاليم النبوّة، ليهدي به كلّ كـافر ومرتاب بأمور الدين، والكتاب في التأويل هو مركز الأساس.[2]

بعد أن فهمنا العلاقة المؤوّلـة بـين مـريم ويحيـى، ننتقـل للعلاقـة الناتجـة مـن تغيـير المراتـب الدينيّة:

ومــــريمٌ أمٌ لعــــيسى المصــــطفى	من بعدِ ما فـرّق شـمعون الصـفا
وقــام مــــن أمّ ومـــن غــير أبِ	آتيـــةٌ خالـــدةٌ في الحقـــبِ
لأنّـــه مـــن حجّـــة الإمـــام	قـــامَ بـــأمر الـلـــه بـــالتمامِ
إذ جاءهــا الــروح الأمــين العــالي	يحمــل سرَّ الـلـــه ذي الجــلال
فأوجســت ثــمّ اســتعاذت منــه	بمالـــك القـــدرة وهـــو عنـــه
قـــال لهـــا إني رســـول ربّـــكِ	أتيـت بـالبشرى بمـا قـد خصّـك
فـــابتهجي ثـــم ابشري بالملـــك	ونـــاطقٍ يظهـــر في دعوتـــك
قالـــت وأنىّ لي ومـــا فوضـــتني	حتـى بهـذا الامـر مـا فـاتحتني
قـــال كـــذا قـــال الإلـــه القـــادر	مـن خلقـه خـافٍ ومنـه ظـاهر[3]

ويؤوّل الفاطميون ما ورد في الأبيات السـابقة بحسـب تـأويلهم الآيـات التـي وردت في القـرآن: ((واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيّا، فاتّخذت من دونهم حجابـا فأرسـلنا إليها روحنا فتمثَّلَ لها بشرًا سويّا، قالت إنّي أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيّا، قال إنّما أنا رسول ربِّكَ لأهب لكِ غلاما زكيّا، قالت أنّى يكون لي غلام ولم يمسسني بشرٌ ولم أكُ بغيًّا، قالَ كذلك قال ربّكِ هو عليَّ هيِّنٌ ولنجعله آيةً للناس ورحمة منا وكان أمرًا مقضيّا)).[4]

وتأويل هذه الآيات في "أساس التأويل"، أنّ مريم لمّـا انتبـذت مكانـا شرقيّـا، أي قصـدت صـاحب الزمان ونبذت لواحقه، وحجبته عنهم وسترت أمر مـا تريـده وانتظـرت مـا بشّرت بـه، تجـلّى لهـا الملاك، يعني الروح الأمين المتّصل بالأنبياء من قِبل الـلـه، وطلب منها أن تأخذ العهد عـلى عـيسى فاسترابت، والغلام في علم التأويل هو رمزُ المستحقّ للإمامـة، وكـما ذُكـر في الآيـة، فهـو يسـتحقّها

---

[1] القرآن، سورة مريم 19. آية 10.

[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 78. هامش رقم 476-478.

[3] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 73-74.

[4] القرآن، سورة مريم 19. الآيات: 16-21.

بأمر الـلـه، والـلـه قضاه وحكم به.[1] وأهمّ ما قام به يحيى هو أنّه عمّد السيّد المسـيح، أي أنّـه أخذ عليه العهد، كما جاءه الأمر، وذلك قبل ظهوره بالرسالة لأنّه قد جاءه أنّ عيسى عمّد يحيى بعدئذ، وهذا معناه أنّه أخذ عليه العهد بعد أن تسلّم مرتبـة الناطقيّـة، وصـار رئيسـا لـلدعوة، قائما بالنبوّة والرسالة، وأصبح يحيى واحدًا من حدوده وتلامذته.[2]

4.3.1. ميلاد عيسى ميلاد الدعوة:

اختلف الفاطميّون أهل الباطن، مع أهل الظـاهر في تأويـل سـورة مـريم حـين بشّرهـا الملاك، ونقطة الخلاف أتت لتثبت أنّ العلاقة بين مريم وعيسى، ليست علاقـة أمومـة وبنـوّة فحسـب، بل هي علاقة دينيّة محض، تربية دينيّة ونقل علوم وأسرار من حجّـة إلى نـاطق اختـاره الـلــه ليكون كلمته، ويستندون في ادّعائهم على ما ورد في الآية: ((إذ قالت الملائكة يا مريمُ إنّ الـلــه يبشّركِ بكلمةٍ منهُ اسمُهُ المسيحُ عيسى بنُ مريمَ وجيهًا في الدنيا والآخرة ومن المقرّبين))،[3] يؤوّل الفاطميون هذه الآية، بأنّ الكلام موجّهٌ لعيسى وليس لأمّه، "فلو كانت أمّه هـي المخاطبـة كـما يزعم أهل الظاهر لم يكن لذكرها ههنا معنى، لأنّ الخطاب إليها يغني عن ذِكر اسمها، لأنّه لـو قيل لامرأة إنّكِ تلدين غلامًا يُسمّى فلان ويذكر اسمها، أي ابن فلانة لاستحال الكلام عن معناه، لأنّ إخبارها أنّها تلده، يغني عن إخبارها أنّه ابنها، لأنّ من ولدته فهي أمّه وهـي عالمـة بـذلك. وقوله ((بكلمةٍ منه)) إخبار بأنّه سيكون نبيًّا، وأنبياء الـلـه هم كلماته لأنّهم ينبئون عنه بـأمره لعبادِه، ومن ذلك قيل القرآن كلام الـلـه، لأنّ الرسول لفظ به وبيّن للناس عن الـلــه لفظًـا كـما يشاهده من نفسه ومن غيره من البشر، فقد شبه الـلـه بخلقه تعالى عن ذلك علوًا كبيرًا، وقوله ((اسمه المسيح)) أي أنّه يمسح ما ظهر ومـا بطـن، والمسـح كشـف الشيء، ومنـه يقـال للعليـل مسح الـلـه ضرّك، أي كشفه عنك وأزال عنك بأسه، ولذلك مسح عـيسى عمّـن اسـتجاب لـه مـا خالطهم من مرض الدين في ظاهر أمرهم وباطنه، ولذلك سُمّيَ مسيحًا، لأنّه هو مسح من ذلك أيضًا".[4]

إنّ تأويل الآيات في سـورة مـريم أتى ليـدعم ويشرح كيفيّـة التـدرّج في الحـدود حتـى الإمامـة، أو النبوّة، وأنّ الـلـه هـو الـذي يختـار حججـه ودعاتـه فيتعلّمـون ويعلـون في المراتـب حتـى الحـدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالتهم، وهـذا مهـمّ، كـما فعـل زكريّـا عنـدما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يُكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيـى

[1] النعمان، أساس التأويل. ص.306-307.
[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 78. هامش رقم 479.
[3] القرآن، سورة آل عمران 3. آية 45.
[4] النعمان، أساس التأويل. ص. 301-302.

نقلا العلم وأخذا العهد على المسيح بالعمّاد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنّ حدّ التأييد كان قويًّا، إذ اختاره الله ليكون كلمته، أي نبيًّا.

وقد نظم صاحب القصيدة الشافية كيفيّة هذا التدرّج في الحدود، مؤوّلا الآية القرآنيّة ((فأجآها المخاض إلى جذع النخلة))،[1] فقال:

قالت وقد جاءت "لجذع" النخله	عند بروز الحمل تبغي النقله
تأويل هذا أن عيسى كانا	بين يديها يطلب البرهانا[2]

ببروز الحمل كانت مريم تبغي النقلة من حدٍّ دينيّ إلى آخر، وحملها بعيسى، أي أنّه كان يتعلّم بين يديها يطلب البرهان والحجّة والباطن ليحمل كلمة الله. فالنخلة في التأويل هي الدعوة، وقد كان مجيئها عند شعورها بالحمل، وفي التأويل الإسماعيلي أنّها جاءت إلى بيت الدعوة تعلن ولادة عيسى أي ظهوره فجأة بالدعوة، وهذا هو معنى الحمل، الذي جاء دون أب وكان سرًّا لا يعلمه أحد إلاّ مريم.[3]

أمّا الصوريّ فقد نظم تأويل هذه الآية فقال:

حتى إذا تمّت شهورًا كمّلا	وحان أن يظهر ما قد فعلا
جاءت إلى النخلة والسريّ	تطلب فضل الواحد العليّ
والنخلة الحجّة تجني أبدا	والطلع فيها غدا متّقدا
باسقة وطلعها نضيد	أشبه شيئا طلعها الخدود
وفي الآراء الماء والإمام	تحيى بها الحجة والأنام
وقال يا مريم ما شئت اطلبي	ثمّ كلي رزق الإله واشربي
وعن جميع الإنس كلاًّ تنطقي	وفاتحي للمؤمن المصدّق[4]

والمخاض المذكور في الآية تأويله وقت إظهار المربي إلى حدّ البلوغ، والحمل في الباطن بمعنى التربية للأم، والوضع تأويله إظهار المربي إلى حدّ البلوغ، أي لمّا أحسّ ذلك اللاحق المسمّى بمريم

---

[1] القرآن، سورة مريم19. آية 23.

[2] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 74. (وردت كلمة "جزع" على هذه الصورة)

[3] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 74. هامش رقم 453.

[4] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 54-55.

من عيسى قوّة التأييد لجأ إلى لاحق من لواحق يحيى إمام زمانه وأعلمه بامره ليؤدي ذلك عنه إلى يحيى.

أمّا الآية ((وهزّي إليكِ بجذعِ النّخلة تساقط عليكِ رطبًا جَنيًّا فكلي واشربي وقُرّي عينًا)) ،[1] وتأويلها؛ سلي عمّا أمدّك به متى أمنحك إيّاه فتنالين منه ما تقرّ به عينيك واعلمي أنّ ذلك برضاه وقد سلم بما كان معه ذلك.[2] وقد ورد في كتاب "تأويل الدعائم" أنّ الطعام حياة الأرواح الباطنة.[3] وقد تزوّدت مريم من هذا الطعام الروحيّ وزوّدته للمسيح بالتربية. وقد ذكرنا في العديد من القصائد السابقة تأويل الماء، فالماء يعني العلم الباطن، والشاعر يقول بأنّ الماء والإمام تحيى بهما الحجّة (مريم) والأنام. والبيت الأخير يذكر أنّ المفاتحة لا تكون لكلّ الناس بل للمؤمن المصدّق، ((فإمّا ترين من البشر أحدا فقولي إنّي نذرتُ للرحمن صومًا فلن أكلّم اليوم إنْسِيًا))،[4] ونظمها صاحب القصيدة الشافية فقال:

ومـــريمٌ كانـــت بـــذاك الوقـــتِ	محرمـــــةً لائـــــذةً بالصــــمت
قـــد نـــــذرت لربِّهـــا صـــياما	وحرّمـــت مـــع الـــورى كلامـــا
وكـــان ربّ الوقـــت عنهـــا غائبـــا	وقـــام فيهـــا زكريـــا نائبـــا[5]

ويعني ذلك في التأويل: استر ولا تفاتح به أحدًا من أهل الظاهر، فالصوم هو السكوت، "لأنّ السكوت كما قلنا هو الصوم حتى يناول القربان، فعندما يتناوله يفطر من صومه، فيصير القربان عوضًا عن الطعام الذي يفطر الصائم، كذلك عند أهل الباطن أنّ المؤمن إذا بلغ درجة الإحلال تناول القربان، وخرج إلى داعيه مما يجب عليه، فعند ذلك يطلق له الكلام."[6] ففعلت مريم ما أُمرت به، ثمّ أُمر عيسى بإظهار نفسه إلى يحيى عليه السلام، فأتاه وقرّبه يحيى وسأله عيسى البلاغ وذلك ما جاء في الحديث أنّه أتاه وهو على بحيرة طبريا يعمّد الناس فقال عمّدني، فقال له كيف أتولّى ذلك وأنت سيّدي ولا أصلح أن أنزع خفّيك، فقال له عيسى أمّا اليوم فأنت سيّدي فعمّدني، وتأويل العمّاد هو نقل العلم الباطن، وإظهار الدعوة، فالماء في التأويل هو العلم. فعمّده يحيى وأمر ذلك اللاحق بإظهار أمره ودعوته من غير أن يذكر ما جرى فيه من

---

[1] القرآن، سورة مريم 19. آية 25.
[2] النعمان،أساس التأويل. ص. 308-309.
[3] النعمان، تأويل الدعائم. ج.1. ص. 141.
[4] القرآن، سورة مريم19. آية 26.
[5] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 75.
[6] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار. ص. 218.

قبله، إذ كان اللـه عزّ وجلّ لم يجعل أمره إليه ففعل ذلك وهو قوله: ((فأتت به قومها تحملُـهُ قالوا يا مريمُ لقد جئتِ شيئا فريّا، يا أخـت هـرون مـا كـان أبـوكِ امـرَأً سـوءٍ ومـا كانـت أمّـك بغيا))،[1] وهارون هو أحد اللواحق معه وله فضل، ويـؤوّل الفـاطميّون الآيـة بـأنّ هـذا اللاحـق المسمّى مريم كيف له أن يفعل هذا وما كان الإمام (أبوك) والحجّة (أمّك) اللذان أنـتَ مـنهما يفعلان ذلك، أي لا يخرجان بالأمر عن حدّه، ولا يعملان ذلك إلاّ بحسـب مـا جـرت بـه السـنّة الإلهيّة، وقد نُظمت المعاني في القصيدة الصورية:

ثـــمّ أتـــت في قولـــه تحملـــه	وتنظـــر البرهـــان مـــن يجهلـــه
فـــأجمعوا بجمعهـــم إليهـــا	وأنكـــرت مـــا صـــنعت يـــديها
وطالبوهـــــا بـــــدليلٍ ينبـــــي	بـــأنّ هـــذا الابـــن ابـــن الـــربّ
قالـــت ســـلوه عـــمّا شـــئتم	إن تطلبـــوا هـــذا فقـــد هـــديتم
فقـــد أتى مـــن مـــوتكم يحيـــيكم	وبالهـــدى مـــن العمـــى يـــبريكم
قـــالوا فمـــن نســـأل مبتـــديا	طفـــلا غـــدا في مهـــده صـــبيّا
يعنـــون أن المســـتفيد كالصـــبي	وشرع مـــوسى مهـــده فيـــه ربي
فقـــال إنّ اللـــه قـــد حبـــاني	بالفضـــل والإحســـان اجتبـــاني
وخصّـــني بالفضـــل والخطـــاب	وكـــلّ علـــم جـــاء في الكتـــاب[2]

يذكر الشاعر في هذه الأبيات بعد ولادة المسيح عندما أتت به مريم لأهلها، طالبوهـا بـدليل عـلى عدم فحشها وبغائها، فقالت لهم أن يسألوه، فاستهجنوا كيـف يمكـن أن يُسـأل صـبيّ، والصـبيّ في التأويل مَثَلٌ للمستفيد، فاستغربوا إذا كان المستفيد سيفيدهم، فتكلّم المسيح وهو ما زال في المهـد، وقد ورد في الآية؛ ((فأشارت إليه))؛ أي أمـر ذلـك اللاحـق عـيسى أن يجيـبهم وذلـك اتّصـال المـادّة العلوية به، وخضوع صاحب الزمان له، ومعرفته بحقّه وتسليمه لأمره. ((قالوا كيف نكلّم من كـان في المهد صبيّا))؛ والمهد في الباطن حدّ التربية، يقولون كيف نكلّم من كان في حدّ التربيـة، وذلـك أنّ من كان في هذا الحدّ يقرّبه مربّيه بما يفتح له من العلـم ويقصيه تـارة إذا خـاف عليـه مـن أن لا يحتمل ذلك، كما يفعل ذلك من يحرّك المهد بالطفل يجذبه مـرّة إليـه ويبعـده أخـرى عـن نفسـه فنطق لهم عيسى بالنبوّة ودعاهم إلى نفسه بقولـه: ((قـال إنّي عبـدُ اللـه آتـانيَ الكتـاب وجعلنـي

---

[1] القرآن، سورة مريم19. آية 28.

[2] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 54.

نبيّا)).[1] وتأويل ذلك إعطاء عيسى الإمامة والنبوّة، أي البركة وهي التأييد ((أين ما كنتُ)) أي حيث كنت من حدود الدعوة، ((والسلام عليّ)) يعني التأييد، ((يوم وُلدتُ ويوم أموت ويوم أُبعث حيّا))، ومعناها في التأويل، لا يفارقني التأييد في حالتي حيث كنت.[2]

هذا هو تأويل قصّة مريم وولادة المسيح، ورأينا أنّ الاهتمام بهذه القصّة ونظْمها شعرا، لم يكن لمجرّد القصّ، ولا للتأريخ، فالقصّة مؤرّخة في القرآن والإنجيل، هذا يؤكّد طرح هذا الباب من البحث، إنّما التناصّ المستخدَم من الموروث الديني، أتى ليخدم أهدافًا عديدة، فتأويل قصّة مريم أتى ليثبت إستراتيجيّة يتّبعها الفاطميّون وهي التدرّج في مراتب الدين، والتدرّج في نيل العلم الباطن، والأهمّ من ذلك كلّه أتى التأويل ليثبتَ أنّه لكلّ إمامة ناسها وأهلها، فهناك المستودعون من الأئمة، ومنهم المستقرّون، وعلى كلّ إمام أنْ يجد مَن يتابع طريقه من نسله وسلالته، والفاطميّون إنّما يلوّحون بهذه القصّة مؤوّلة ليؤكّدوا شرعيّتهم في متابعة سلالة عليّ وفاطمة، خاصّة عنما ساووا وقارنوا بين مريم وفاطمة، وأنّه يجوز أن يكون للناطق أكثر من حجّة يلقّنه العلوم الباطنة، كما لقّن شعيب والخضر موسى، كذا لقّنت مريم ويحيى المسيح.

والمسيح بولادته ولدت الدعوة من جديد بعد كلّ المعاناة وانغلاق الأبواب، وهذا يقارن بانغلاق أبواب الدعوة قبل ظهور النبيّ محمّد.

إذًا قصص الأنبياء أتت كبراهين وإثباتات لمقولات دينيّة، ولطروحاتٍ سياسيّة، وكمقارناتٍ هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعيّة لكلّ ما واجههم، ولكلّ تصرّفاتهم.

والطرح الأهمّ الذي يقوله هذا النظم التعليميّ إنّ قصص الأنبياء بظاهرها تدين الأنبياء بالفسق، والباطن يظهر طهارتهم وتضحيتهم.

والسؤال الذي يُسأل، إذا كان المسيح من سلالة الأنبياء الذين يعترف بهم الفاطميّون، فلماذا كانوا يعتبرون المسيحيين من الغلاة؟

4.3.2. بين الفاطميّة والمسيحيّة

كلّ ما تقدّم من قصائد وآيات وتأويلها، إنّما يؤكّد إيمان الفاطميين بدعوة المسيح، وبالتالي بالدين المسيحيّ، فلماذا كانت تسود العلاقات السيّئة بين الفاطميين والمسيحيين في أحيان كثيرة؟ ممَ نبع الخلاف؟ وماذا كانت وجهات الاختلاف والاتّفاق بينهم؟ ولماذا قال المؤيّد في ديوانه:

---

[1] النعمان، أساس التأويل. ص. 310.

[2] النعمان، أساس التأويل. ص. 310.

لم يبـــــق حتــــى وعسى — مـــا في التعاليـــل غنـــى
ماســـح مســـيح الأمـــم — واحـــيَ بمحيـــي الـــرمم
ودِنْ بـــــدينٍ قـــيمِ — فـــنعم ذاك المقتنـــــي
ووالِ شـــــمعون الصـــفا — وأوْلـــه منـــك الصـــفا
تحـــظَ بخُلـــدٍ قـــد صـــفا — نعيمهـــا مـــن العنـــا
وفي الصـــليب الأعظـــم — نشرٌ لميـــتِ الأعظُـــمِ
يـــروي فـــؤادا قـــد ظمـــى — عارضُـــه إذ هتنـــا
فـــاعرف لـــه حـــدوده — مجملـــة محـــدوده
محلولـــة معقـــودة — تـــرزق رزقـــا حســـنا
واجهـــد لـــكي تُعمّـــدا — إنْ شـــئت تبقـــى سرمـــدا
تنـــال مجـــدا لا مـــدى — لـــه، وعـــزًّا وســـنا
ولـــيكن المعمَّـــدُ — مَـــن جـــدُّه محمّـــدُ
دون الـــذي لا يُحمـــد — عليـــه مـــن مـــثنٍ ثنـــى
الخـــيرُ في التـــبصّرِ — لا خـــير في التـــنصّرِ[1]

قارئ هذه الأبيات يتفاجأ من التناقضات التي يعرضها المؤيّد، فهو إنّما يذكر المسيح بالخير، ماسح الأمم من الخطيئة، وباستعمال فعل الأمر، يخاطب القارئ مباشرة طالبًا منه أن يدين بدينٍ قيّمٍ، وأن يوالي شمعون الصفا؛ وهو سمعان وصي يسوع المسيح، كما كان عليّ بن أبي طالب وصي النبي محمّد، وهارون وصيّ موسى. وباستعمال فعل المدح "نِعمَ"، يمدح الشاعر كلّ مقتنٍ لهذا الدين، وبجزم المضارع في جواب الطلب، يقول الشّاعر بأنّ من يستجب لطلب المؤيّد ويدين بدينٍ قيّمٍ يحظَ بالنعيم والصفا. ينتقل بعدها وباستعمال الجناس بين كلمتي أعظَم وأعظُم ليتحدّث عن الصليب معطيًا إيّاه صيغة أفعل التفضيل؛ الصليب الأعظم، الذي يحيي العظام الميّتة، ويطلب أن نعرف حدود الصليب، لكي تحلّ العُقد. متابعًا تدرّجه من الدين، إلى الوصيّ، إلى الصليب، إلى العمّاد، معتبراً إيّاه شرط السرمديّة والبقاء، وعلى الإنسان أن يجهد كي يحظى بالعمّاد، ويربط بعلاقة غريبة بين العمّاد وسلالة النبيّ محمّد،

[1] المؤيّد في الدين، الديوان. ص. 263.

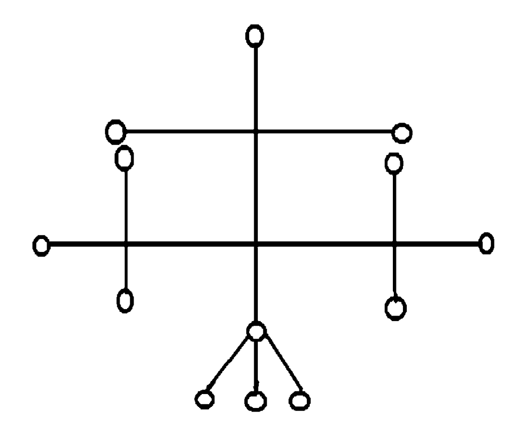
فيتساءل القارئ عن العلاقة بين العمّاد والإسلام، بين المعمَّدين والنبي محمّـد، وبعـد كـلّ هـذا المديح تأتي لحظة التنوير التي لا يتوقّعها القارئ، فيتساءلُ أهو تأكيد للذمّ عـن طريـق المـدح؟ أهو مديحٌ بما يشبه الذّمّ؟ كيف يدعو للصليب وللعمّاد ولموالاة شمعون الصفا، ثمّ يقول بأنّه لا خير في التنصّر، كيف يستقبل القارئ العـاديّ هـذه المعـاني؟ أينـاقض المؤيّـد نفسـه؟ وإذا كـان التبصّر قد استُعمِل كنقيض للتنصّر، فهل العمى هو مرادفه؟؟ كيف نحلّ مثل هذه الألغاز التي تتضارب فيها الآراء وكيف يمكن للقارئ العاديّ الـذي لا يلجـأ إلى التأويـل والبـاطن والسريّ أن يفهم المقصود؟ إنّ مثل هذه القصائد تعطي للباحث شرعيّة التفكير في نوعيّة القـارئ المتلقّـي، بأنّه قارئ غير عاديّ، أو أنّ مثل هذا الأسلوب الاستفزازي، يحثّ القارئ على البحث عن إجابـة شافية.

ماذا يعني الصليب بالنسبة للفاطميين، وما هو تأويله؟

في كتاب "سرائر وأسرار النطقـاء" يقـول جعفـر بـن منصـور الـيمن في الصـليب: "...فهـذه الحـدود محدودة مشار إليها في كلّ عصر وزمان ليعلم الخلق أنّ الصفة غير الموصوف، والحدّ غير المحـدود، كما أنّ الصنعة غير الصانع، والمثل غير الممثول، وأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء إنّما تدلّ على ماسكه وحامله القائم الكامل، وأنّه جعل الأشياء إنّما تدلّ على صليبه. وذلك أنّه أقام فيه حدّيْن، وهـو أنّـه ابتدأه من خشبتيْن مصنوعتين مجموعتيْن بمسمار، فإذا فتحها صارت أربعة حدود، وإن فتح اللـه ذهنك، وجدت تلك الأربعة دالة على الأصول الأربعة المتقدّم ذكرها. ثمّ قال لهم: من أراد الحيـاة الدائمة فليحمل صليبه ويلحقني، فحملوا تلك الصـلبان المعمولـة وهـم أحيـاء جهـلا مـنهم لتلـك الإشارة المتقدّم ذكرها وجعلوا إذا مات لهم ميت صلّبوا عليه بصليب من زيتٍ قدّسـوه بـزعمهم، وكيف يقدّس الأشياء من يحتاج إلى مقدّس يقدّسه؟ ثمّ يقولون للميت هذا حامل صليبه، وإنّما أشار بالحياة الدائمة إلى حامل هذا العلم/الروحاني الذي به حياة الأرواح الباطنة، وإدامة حمله في النعيم المقيم، ولذلك يقول جـلّ مـن قائـل: ((أوَ مَـن كـان ميتًـا فأحيينـاه وجعلنـا لـه نـورًا يمشي به في الناس كمَن مثلُهُ في الظلمات ليس بخارج منها...))[1] وذلك لأنّه ميّت بالجهل فأحياه اللـه بنور الهدى حياة أبديّة، ثمّ أشار أيضًـا بحمـل الصـليب إلى معرفـة الحـدود الإثنـي عشر الروحانيّـة. وإنّ الحيـاة الأبديّـة لا توجـد إلا عنـدهم فبتلـك الحيـاة الدائمـة سـمّيت الحـدود الجسمانيّة التي نصبها للحقّ، ولذلك صارت البروج أمثلة عليها، فإنّ هذه الحـدود الإثنـي عشر عاملة بالدراري السبعة، وكما أنّ للبروج الإثني عشر أمثلة للتلاميذ الإثني عشر، وجعـل تركيـب الصليب خطًّا في مثله كما قلنا فتولد في وسطه عقدة فصارت تلك العقدة ماسكة لتلك الحـدود

[1] القرآن، سورة 6، آية 122.

الأربعة ومراكزهم، كذلك الأصول الأربعة متمسك بالكلمة ومنها يجري تأييدهم، ومن أجل ذلك نسب المسيح نفسه إليها، وأنّه أقام في الصليب ثلاثة أطراف وثلاثة أبعاد، وهي طول وعرض وعمق. وكل واحد من هذه الثلاثة محفوف بستة حدود، هم : قدام، وخلف، ويمين، وشمال، وفوق، وتحت. سابعهم غيبته الحامل لهم، وجعل الأطراف الأربعة ثمانية عقد فجعلهم أمثلة على الشهور الإثني عشر المتقدّم ذكرها، فصار الأصل واحدًا، وهو الجامع لأركان العالم بأسره والأربعة والسبعة والإثني عشر مربوطين به، وجمع في ظاهر الصليب الدراري السبعة، والبروج الإثني عشر، أمثالهم من الحدود السفلية، كما قلنا وهذه صورة الصليب.



وصار مجموع من قطعتين من الخشب أو من النحاس أو من الذهب أو من الفضة يجمعهما مسمار، فإن فتحها صارت الأربعة، منهم مثل الأصلين والأساسيْن كما قلنا، والنقطة الخامسة لهم فهي العلّة العاملة للجميع، وصارت النقطة كالنقطة الجامعة الدائرة، وكالقطب للرحى، والثمانية الأنده أمثلة للثمانية التي في جزائر الأرض، والأربعة الماسكة الجميع كالعلّة الممدة لهذه الحدود كلها، وكذلك الإمام ممدّ لهذه الحدود الأربعة التي هي الحرم الأربعة ممدّة للثمانية فصار الإمام جامعا لهذه الحدود السفليّة، وممدّ لها كما أنّ مادّته هي من الحدود العلوية المتقدّم ذكرها."[1]

نفهم ممّا تقدّم أنّ الصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحاني. ونرى كيف أوّل الفاطميّون مبنى وصورة الصليب بخشبه وخطوط طوله وعرضه وعقَدهِ،

[1] جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 215-216.

وأوجدوا علاقة بين الصليب ووظيفة الإمام في هذه الدنيا؛ فهو الممدّ لهذه الحدود الأربعة، وهو جامع للحدود السفليّة. نستطيع الآن أن نفهم لماذا اعتبرَ الفاطميون الصليب عظيمًا، وأنّ للصليب تأويلا يوازي تأويلهم للقرآن، يوازي تأويلهم لعصا موسى؛ " كما ضرب موسى بعصاه الحجر فانبجست منه اثنا عشر عينًا، وهم الإثني عشر نقيبًا، وذلك أنّه ضرب بتأييده وصيّه فانبجس من الوصيّ اثني عشر نقيبًا، وكذلك جعل رسول الله لمسجدهِ اثني عشر بابًا، وجعل حول البيت اثني عشر ميلا، وأنّه لا يجوز الطواف لمن طاف إلاّ من داخلهم، والصليب أيضًا يحتوي على أربعة خلاف ذلك، أنّه أمر أمّته بصوم شهريْن متتابعيْن فكان ذلك أمر منه بالستر للأصليْن، لهم ولمن صار إلى معرفتهم، لأنّ الصوم هو الكتمان والستر، وجعل الصوم من هذين الشهرين أربعين حدًّا".[1] يربط الفاطميّون بين كلّ الديانات بالمثل والممثول، بالتأويل، بالباطن، وبالأعداد، وهذا العلم الخاص بهم هو عبارة عن فلسفتهم الدينيّة التي سنتطرّق إليها في المبحث الخامس، لذلك نتوقّع من القارئ العادي للقصائد أن يقع فريسة عدم الفهم، أو ألاّ يفهم أصلا المعاني الممثولة، فيرمي الشعراء بالكفر.

ولنفهم عن أيّ تنصّر تحدّث المؤيّد في قصيدته، نتابع بحثنا عن العلاقة بين الفاطميّة والمسيحيّة، فنجد المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين قد شبّه عليًّا بمسيح هذه الأمّة:

وصيّ النبي المصطفى وابن عمّه	ومن قام مولى في (الغدير) وواليا
ومن قال قومٌ فيه قولا مناسبًا	لقول النصارى في المسيح مضاهيا[2]

ويذكر المؤيّد في مجالسه وجه الشبه بين المسيح وعليّ، فيقول "افترق الناس في المسيح ثلاث فرق فقالت فرقة هو الله وابن الله وهم النصارى، وقالت فرقة هو ولد زنا وهم اليهود، وقالت فرقة هو رسول الله وهم المحقّون، وكمثل ذلك اختلفت الناس في عليّ ثلاث فرق، فقالت فرقة فيه ما قالت النصارى في المسيح تعالى الله عن قولهم علوًّا كبيرًا وهم الغلاة، وفرقة قالت فيه إنّه أخو رسول الله ووصيّه وهم المحقّون، وقوم منعوه إرثه كما يمنع ولد الزنا تراث أبيه وهو المخالفون أي النواصب".[3]

لقد اعتبر المؤيّد قول المسيحيين في المسيح مغالاة، والفرقة التي قالت في عليّ ما قالته النصارى في المسيح هي فرقة مغالية، وقد ذكر ذلك واضحًا في قصائده ومجالسه فقال:"وتأمّلنا حال النصارى وبحثنا عن اعتقادهم فإذا هم يدينون بإلهيّة البشر في أصل الاعتقاد، وإن اختلفوا

---

[1] جعفر، سرائر وأسرار. ص. 216-217.

[2] المؤيّد، الديوان. القصيدة السابعة عشرة. ص. 246.

[3] المؤيّد، المجالس المؤيديّة. ج.1. ص. 147.

في الفروع، ونظرنا من يشبههم من هذه الأمّة فإذا هم الغلاة الذين يدينون مثلهم بإلهية البشر، فمنهم من يغلو في عليّ وحده ويجعل النبي رسوله، ومنهم من يغلو فيهما جميعا ولكن يقدّم عليًّا وهؤلاء يسمّون العينيّة، ومنهم من يقدّم محمّدًا وهؤلاء يسمّون الميميّة، ومنهم من يقول بإلهية محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين ويراهم شيئا واحدًا كما أنّ النصارى يرون الثلاثة واحدًا والواحد ثلاثة، وهؤلاء يسمّون المخمّسة، فهذه الفرق على اختلافها هي نصارى هذه الأمّة وسمة الرفض لازمة لهم لزوم القلادة للعنق، وشيعة الحقّ منزهون عن سماتهم وأوصافهم".[1]

يوضّح المؤيّد موقف الإسماعيليّة من المسيحيين، فهو يقول بأنّهم يؤلّهون المسيح، وبأنّهم مثلّثون، أي غير موحّدين، هذا رأي الفاطميين ينقله المؤيّد متّخذًا منه موقفا، فمن يؤمن بإلوهيّة الآب والابن والروح القدس، مثلِّثٌ مشاركٌ لله في إيمانه، هذا تأويل الفاطميين وليس تأويل واعتقاد النصارى، وهذه هي نقطة الخلاف بين الفاطميّة والمسيحيّة، وبين الفاطميّة والفرق الإسلاميّة المغالية الذين قال فيهم:

قد حاز غايات العلى حتى غلا	قومٌ وضلّوا فيه مرضيَّ السُّبُل
قالوا هو الله الذي يأتي كما	أخبرَنا من الغمام في ظُلَل
وقد أتى مِن حيث لم يحتسبوا	فيما مضى من منجيق في الوهَل
يا بُعدَ ما تقوّلوا منَ الحجى	وقُربَ ما دانوا به من الخبَل
يظنّ جهلا من غلا أنْ قد علا	وإنّه من سَخْفِ رأيٍ قد سَفُلْ
إنّما الناصبُ والغالي معًا	كلاهما بغير هادٍ يستدِلْ[2]

يشير المؤيّد إلى الآية ((هل ينظرون إلاّ أنْ يأتيهم الله في ظللٍ منَ الغمام))[3] فيقول بأنّ الغلاة الذين ألّهوا عليًّا، اعتمدوا هذه الآية وفسّروها خطأ، فهم يستدلّون على المعاني بغير هادٍ كما يقول في قصيدته.

نفهم من هذا كلّه بأن الفاطميين يؤمنون بمريم كحجّة دينيّة، كمثلٍ لمثول دينيّ، ويؤمنون بالمسيح كناطق/ نبيّ، لكنّهم لا يوافقون النصارى في صلاتهم للآب والابن والروح القدس، فعندما يقول المؤيّد في المسيح:

---

[1] المؤيّد، المجالس المؤيّديّة، ج.1. ص. 36.

[2] المؤيّد، الديوان. القصيدة الرابعة. ص. 212.

[3] القرآن، سورة البقرة. آية 210.

ماســـــح مســــــيح الأمـــــم وأحيـــــي بمحيـــــي الـــــرمم[1]

نرى فلسفة الفاطميين في هذا البيت، فهو يساوي المسيح بالنبيّ محمّد، وقد ذكر ذلك في مجالسه: "وأمّا كون المسيح يمسح الصورة الفارقة للحياة فيرد فيها الحياة لكونه روح اللـه، فالنبي كذلك بكونه موحى إليه روح من أمر اللـه. قال تعالى في كتابه ((وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا)).[2] يمسح الصورة الميتة من جهة النفوس، وهو الموت الحقيقي فيلقى روح الحياة فيها على قدرها في القبول والاحتمال يدل على ذلك قول اللـه سبحانه ((يأيّها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم)).[3] وإذا كان كنّى عنه في كتابه يحيي الخلق ممن يستجيب له فهو مسيح بالحقيقة."[4]

فكأنّ المؤيّد في هذا المجلس يوازي بين المسيح، ماسح الصورة الفارقة، التي يردّ فيها الحياة لكونه روح اللـه، وبين النبي الموحى إليه روح من أمر اللـه، وعليّ والأئمة من ذرّيته يشبّههم بشمعون الصفا أساس المسيح ووصيّه؛

ووالِ شـــــمعون الصـــــفا وأوْلـــــه منـــــك الصـــــفا[5]

والسؤال المطروح، إذا كان الفاطميّون يشدّدون على تقسيم الحدود والمراتب والنسل والذريّة، فكيف شبّه المؤيّد الإمام، الذي عاصره، "المستنصر" بالمسيح:

يــا مســيحًا يكلّــم النــاس طفــلا ضــلّ في شــأنه أخــو اللــب لبــا

لســت دون المســيح ســمّاه ربّــا أهــل شرك، ولا نســمّيك ربّــا[6]

المعاني واضحة، فالمستنصر مشبَّهٌ بالمسيح، لكنّه لا يغالي فيقول بأنّه في منزلة الرب، فللأئمة منزلتهم، خلع عليهم الفاطميّون الصفات التي خلعوها على الأنبياء، أمّا النبوّة والرسالة فهي للأنبياء دون غيرهم. وما أظنّ قصص الأنبياء نظمها الفاطميّون، إلاّ تسهيلا لفهم تأويلها، لفهم المثل والممثول، وقصّة مريم والمسيح بالذات كان الهدف من ورائها تعليميّ دينيّ، وهو تقسيم

[1] المؤيّد، الديوان. القصيدة الخامسة والعشرون. ص. 262.
[2] القرآن، سورة الشورى. آية 52.
[3] القرآن، سورة الأنفال. آية 24.
[4] المؤيّد، الديوان. ص. 80. نقلا عن المجالس المؤيدية، ج. 2. ص. 48.
[5] المؤيد، الديوان. القصيدة الخامسة والعشرون. ص. 262.
[6] المؤيد، الديوان. القصيدة الخامسة عشرة. ص. 241.

المراتب والتسلسل في طلب العلم الباطن، وأنّ الإمامة يجب أن تستمر في نفس النسل/ الذريّة كما حصل مع عمران ومريم، وما حصل بين زكريا ويحيى الذي طلبه من نسله.

4.4. تلخيص المبحث الرّابع

تختلف قصائد هذا المبحث عن سابقيْه باختلاف نوع القصائد، فبينما تعامل المبحثان السابقان (الثاني والثالث) مع قصائد عاديّة، نمطيّة المعمار والكلمات والموضوعات، تشبه في ظاهرها القصائد العاديّة، وتتراوح بين تلميحٍ وتصريحٍ بخفاياها، تعامل هذا الفصل مع قصائد من نوعٍ آخر؛ أسلوبًا ومبنى وموضوعًا، فهي خاليةٌ من الصور الشعريّة، لكنّها تعجّ بالتعابير الفاطميّة، تعتمد التصريع بين صدر البيت وعجزه، واختلاف القافية وحرف الروي بين البيت والآخر، ونجد تجديدًا في عمود الشّعر الذي طال على امتداد القصيدة الكلاسيكيّة، لنجد أنّ القصيدة العقائديّة التعليميّة، كسرت هذا العمود بقصائد مقطوعيّة (strophic)، مثل قصيدة المؤيّد[1] التي قسّمها إلى مقاطع عن طريق القافية، فجعل صدر البيت الأوّل وعجزه وصدر البيت الثاني على نفس القافية، بينما أقفل المقطع بقافية (نا) موحّدة على طول القصيدة كلّ بيتين، والتصريع الداخلي (القافية المشتركة لكل ثلاثة أشطر) تختلف من مقطع إلى آخر.وهذا التقسيم المقطعي ساعد على فهم المعاني، فكل بيتين يتعاملان مع فكرة خاصّة تنتهي بانتهاء المقطع، لا بانتهاء البيت الشّعري، إنّ كسر النمطيّة في معمار القصيدة الكلاسيكيّة العموديّة، لم يأتِ لإظهار تفوّق شعريّ أو حداثة شعريّة، إنّما التنوّع يعطي للشاعر مساحةً أكبر من التعبير، ولا يقيّده باختيار كلماتٍ تُحتِّمُها القافية، وما أعوز الشّعر التعليمي العقائدي لمثل هذا التحرّر ،لأنّ الفاطميين نظموا شعر العقيدة لهدفيْن مختلفيْن ولقارئين مختلفيْن، فالهدف الأوّل هو إستراتيجيّة تنظيميّة كان الشّعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطميّة، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطميّ، تُشكّك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.

والهدف الثاني هدفٌ تعليميّ، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلّم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. أمّا القارئ العادي، فهذه القصائد بالنسبة له مجرّد طلاسم وألغاز يصعب عليه حلّها. إذ تستمد هذه القصائد العقائديّة بُعدَها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعيّاته المختلفة، أنّها نُظمت لأكثر من نوع من القرّاء، ولأهداف مختلفة؛ لذلك يكون للقارئ دور فعّال في عمليّة إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظريّة الاتّصال والتأثير فالقصائد الفاطميّة العقائديّة لها خاصيّة تميّزها عن

[1] المؤيّد، الديوان. ص. 263.

باقي الشعر العربي، لأنّ الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفيّ بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلاّ العالِم بأسرار عقيدتهم الإسماعيليّة.

لقد تناولتْ هذه القصائد قصّة المبدأ والمعاد، وهو مبدأ آمن به الفاطميّون؛ فعالجوا قضية بدء الكون وخلقه، والأدوار والأكوار والمعاد ويوم الحشر.

وقد اتّكأت القصائد على التناصّ الديني لتوضّح مبادئ فاطميّة خاصّة، كالنصّ والعهد والتأييد والإمامة، فهي تطبيق تاريخيّ ومثل علميّ دينيّ مصادق بالبراهين يرشدنا إلى معتقدات ومبادئ الفاطميين، وقد ربطَتْ هذه القصائد بين المبدأ الفاطمي وقصص الأنبياء لأسباب عدّة؛

أوّلها إثبات صدقِ عقيدتهم وإعطاء شرعيّة دينيّة تاريخيّة للمبدأ الديني كمبدأي العهد والنصّ، فمن خلال التناصّ لقصّة آدم في قصائدهم، وتأويلها في كتب تعاليمهم، يطرح الفاطميّون فكرهم وفلسفتهم، فيقولون بأنّ العهد الذي يأخذه الداعي على المستجيب، والذي يُقسِم فيه بالله وبالملائكة وبالأنبياء وبالأوصياء وبالأمّة، هو عهد من الله، من أيّام آدم أخذه الله على كلّ مؤمن مستجيب، ونسيانه وعدم العمل به، هو خطيئة. نجد أنّ إيراد قصص الأنبياء في القصائد الفاطميّة، لم يكن لمجرّد القصّ أو التوثيق التأريخيّ للحدث، إنّما ذُكرت قصص الأنبياء لتخدم هدفا دينيّا وربّما سياسيًّا من الدّرجة الأولى، فأخْذُ العهد بهذه الطريقة، واعتبار ناسيه خاطئا عند الله، وربط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تناقَلَ من جيل لجيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور السّتر وانتقل إلى الأئمة الذين كانوا قبل خلق البشر من نور الله، كالإمام الصادق والوصيّ علي، كلّ هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للإستراتيجيّة التعليميّة التي هدفت إلى تقويَة التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينيّا، وضمنًا سياسيّا، وأنّ المعاني المنظومة في القصائد التّعليميّة كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت.

امّا "النصّ" الفاطمي؛ فقضيّة لها جذورها التاريخيّة الهامّة جدًّا عند الشيعة والإسماعيليّة، وتمتدّ جذورها إلى "يوم غدير خُم" ووصاية النبي محمّد لعلي بن أبي طالب من بعدِه، وهذه بالنسبة لهم قضيّة مركزيّة يؤكّدون فيها أولاً أنّ حكمهم حكمٌ دينيّ، وثانيًا أنّ خلافة الرسول من حقّ عليٍّ ونسله. ولا أظنّ قصّة يوسف كمثلٍ وممثولٍ إلاّ إشارة واضحة لهذه المقولة، وتأويلها أتى ليستشفّ منه المتلقي الفاطمي وغير الفاطمي العبرةَ المقصودة من الوصاية، وقد نظم القاضي النعمان في "الأرجوزة المختارة" قصائد في الوصيّة واستخلاف الأنبياء للأوصياء من بعدهم.

وثانيًا لتأكيد انتساب الفاطميين لسلالة الأنبياء، وبالتالي إظهار أحقيّتهم بالخلافة.

وثالثًا للردّ على كلّ من اتّخذ الظاهر معتقدًا دون الباطن، قائلين بضعف إيمانه ومعتقداته، فتأويل قصص الأنبياء بالذات، يُخرج الأنبياء من دائرة الشك، والخيانة والكفر. فالطرح الأهمّ الذي يقوله هذا النظم التعليميّ إنّ قصص الأنبياء بظاهرها تدين الأنبياء بالفسق، وباطنها يظهر طهارتهم وتضحيتهم. وهذه القصص أتت كبراهين وإثباتات لمقولات دينيّة، ولطروحاتٍ سياسيّة، وكمقارناتٍ هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعيّة لكلّ ما واجههم، ولكلّ تصرّفاتهم.

ورابعًا أتى هذا التناصّ الدينيّ ليشرح لنا بأنّ عقيدة الفاطميين، ليست من اختراعهم وتأليفهم، إنّما هي نظمٌ وأعراف دينيّة معروفة ومتّفق عليها منذ القِدَم، فتأويل الآيات في سورة مريم أتى ليدعم ويشرح كيفيّة التدرّج في الحدود حتى الإمامة، أو النبوّة، وأنّ الله هو الذي يختار حججه ودعاته فيتعلّمون ويعلون في المراتب حتى الحدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالتهم، وهذا مهمّ، كما فعل زكريّا عندما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يُكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيى نقلا العلم وأخذا العهد على المسيح بالعمّاد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنّ حدّ التأييد كان قويًّا، إذ اختاره الله ليكون كلمته، أي نبيًّا.

وخامسًا لفهم علاقة الفاطميين بغيرهم من الديانات والفِرق والمذاهب، فتأويل القصائد يُخرجنا كقرّاء عاديين من دائرة الشكّ، لنفهم صميم العلاقة والتشابه والاختلاف بين الفاطميّة والمسيحيّة مثلا، فنجد بضع نقاط تقاطع واختلاف، لا نفهمها دون تأويلها، فالصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحاني.

5. فلسفة العقيدة الفاطميّة

نشأت العلاقة بين العقيدة والفلسفة من استخدام مصطلح فلسـفةSophia بمعنـى "الحكمـة"، وذلك من أيّام فيثاغوروس،[1] إذ نشأت الفلسفة/الحكمة كعلمٍ، من ضرورة تكـوين نظـرة عامّـة للكون، وكانت الفلسفة الطبيعيّة عن مصدر العالم الواحد، ثمّ تطوّرت تلك التصوّرات وتبلـورت في تعـاليم سـقراط وأفلاطـون وأرسـطو. ثـمّ انفصـلت إلى نظـريتيْن ماديّـة ومثاليّـة.[2] قـال انكساجوراس: "من الضروري الالتجاء إلى علّة محرّكة قائمة بذاتها، هي العقل وإن كون الأشـياء وفسـادها عائـد إلى الاتّحـاد والانفصـال، وإنّ عـدد الجـواهر الأولى "البـذور" غـير متناهيـة في الكيف، ولكنّها محدودة في العدد".[3] وهذه النظريّة في تكـوّن الخلـق والكـون تشـبه مـا يقولـه الفاطميّون في فلسـفتهم، ومـا نظمـوه عنهـا في قصـائدهم، مسـتعملين نفـس الكلـمات؛ العلّـة والعقل والعدد والجواهر!

لقد اتّضح، بالاعتماد على الأبحـاث الأخـيرة، أنّ الفلسـفة الأفلوطونيّـة المحدثـة[4] لم تكـن جـذرًا للعقيدة الإسماعيليّة، إنّما مرحلة ثانوية في تطوّرها، إذ أثبـت إيفـانوف أنّـه لا أثـر للأفلوطونيـة المحدثة، لا في الرسائل الأقدم المعروفة لـدى الإسـماعيليين، ولا في أعـمال القـاضي الـنعمان (ت. 363هــ/974م)،[5] وذلـك لخلوّهـا مـن المصـطلحات الجديـدة التـي ذكرهـا أعـلام الإسـماعيليّة المحدثين من أمثال السجستاني (ت. بين 386هــ/996م. 393هــ/1003م.) والكِرمـاني (ت. بعـد 411هـ/1020م.) اللذيْن كثيرًا ما ذكرا أسماء "كوني" و "قدر" و"الجد" و "الفـتح" ومـا إلى ذلـك،

---

[1] مصطفى غالب، فيثاغوروس. (بيروت: مكتبة الهلال، 1985) ص.8. "ونحن إن كنّا لا ننكر مدى علاقة الأفكار الفلسفيّة الوثيقة بالدين، كون الفلسفة نشأت وترعرعت في إطار تطوري للمعتقـدات الدينيّـة والأخلاقيّـة والاجتماعيّة وأحيانا السياسيّة. ولكن هذا التطور كـان يتنـاول بالنقـد والتحليـل المنطقـي المـدرك لأسـلوب التفكير العرفاني الناهد إلى البحث والاستقصاء عن الوجود والموجودات، والتفكير التأملي الهادف إلى معرفة ماهية الخالق والمبدع والصانع، الذي أوجد تلك الموجودات العلوية والسفلية والطبيعة والعقل والنفس".

[2] محمد عبد الحميد الحمـد، الأفلوطينيّـة المحدثـة والتوحيـد الإسـماعيلي. (ط.1؛ سـوريا: منشـورات الحمـد، 2003) ص.229.

[3] بول جانيه، مشكلات ما بعد الطبيعة. ترجمة يحيى هويدي (القاهرة: مكتبـة الأنجلـو المصريّـة، 1961) ص. 76.

[4] هنـاك لـبس بـين أفلاطـون وأفلـوطين في المصـادر عامّـة، وربّمـا التـبس الأمـر في ترجمـة مقـال هـاينز هـالم "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي"، المنشور في كتاب دفـتري "الإسـماعيليون في الـعصر الوسيط". وأفلوطين هو فيلسوف يونـانيّ ولـد في بلـدة نيقوبـولس سـنة 204م،وقـد جـاء في كتـاب "صـوان الحكمة" أنّ أفلوطين هو صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه، أي أرسطو وبهذا طابقوا بينه وبين أفلاطون.

[5] إيفانوف، المؤسس المزعوم للإسماعيليّة. بومباي. 1964. ص. 145 وما بعدها.

وطعّموها بصبغة محدثة، فتحوّلت إلى "النفس" و"العقل" وغير ذلك من المصطلحات ستوضحها القصائد بعد قليل.[1]

لكن قبل الخوض في تلك القصائد، لا بدّ من توضيح ما اعتقده الفاطميّون بالنسبة للحلول والتناسخ والتأويل.

5.1. الحلول

يعالج هذا المبحث القصائد التي زخرت بالتّعابير الفلسفيّة، وكان فيها الردّ على بعض التخبّطات بين الباحثين، حول بعض المعتقدات الإسماعيليّة، كالحلول والتناسخ وغيرها، إذ نجد التباسًا في فهم بعض المعتقدات، بسبب قلّة المصادر المحقّقة التي عالجتها، فمنَ الباحثين مَن اعتقد، مثلاً، بإيمان الفاطميين بالحلول؛ بمعنى حلول اللاهوت في الأئمةincarnation [2]. وفي ذلك يقول المؤيّد في ذلك "وأهل الزيغ يتألّهون"، أي أنّ أصحاب الغلو وأهل الضلال يقولون بالحلول والتجسّد.[3] ويقول الإسماعيليّون: "ظاهرنا إمامة، وباطننا غيب لا يُعلم"،[4] وقد نُظمت أبيات في رفض الحلول تقول:

نحن في الله لا حلولَ ولكن	مثل ما في الضياء ينظر ظلا
نحن أجزا مطالع النور لمّا	طلع النور بالمغيَّبِ كلاّ
نحن لا في الورى لآل خفي	وبذاك الخفي يشرق إلاّ
نحن أدنى البيوت منكم وفيكم	من علينا من الغيوب تدلّى

---

[1] فرهارد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. مقالة هاينز هالم،" كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص.84-86.

[2] Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983) "The humanity (nāsūt) of the Imam is thus conceived as the result of cosmic process exemplifying an archetypal Manichaean representation. And it is in accordance with another Manichaean archetype that Ismailian Gnosis conceives the divinity (lāhūt) of the ImÁm. The conjunction of these Manichean motifs in the heart of Imamology is truly striking if we consider how little we still know about the sources of Isma'ilism". P. 110.

[3] الحامدي، كنز الولد. ص. 23-24.

[4] الحامدي، كنز الولد. ص. 165. يُنسب القول للإمام الصادق.

نحــن مــنكم لكــم وفي النــور نــور عــزّ مــن يســتمدّ منــه وجــلاّ[1]

نجد التّصريح برفض الحلول في البيـت الأوّل، إذ يشـبّهه المؤيّـد بالظـلّ الـذي يظهـر في الضـوء، ويسمّي الإسماعيليّون ذلك "الحجاب"، بمعنى أنّ الأئمة هم حجب اللــه، فالإمـام هـو ممثـول اللـه في الأرض وقد احتجب تعالى فيه لتراه العيون، وقد نظم هذا المعنى المؤيّد الشّيرازي:

بـــــاهر المعجـــــزات لله واللــــــ ـــه لهــا فاعــل ولــيس ســواه

مثلـــوه بمـــا يُـــرى فيـــه جهـــرًا ثـــمّ قاســـوه بالـــذي قـــد نـــراه

بعــد مــا أعلــم الــورى أنّــه الفــا عـــــل لا غـــــيره تعـــــالى عـــــلاه

يحجب الحجب عند ما يظهر الأمــ ـر على الخلـق والحجـاب خـداه

إنّ ذاك المثـــــال ممثولــــه المحــــ ــــدث أبـــداه للعيـــون تـــراه

عــزّ مــن في ضــياه يــبصر الشّــكل وجهـــل الجهـــول عنـــه عـــماه

فــإذا مــا الغطــاء زال عــن الخلــ ــق فــثمّ المريــد يعطــى منــاه[2]

لقد عبّر الإسماعيليّون في قصائدهم عن وجود الناسوت واتّحادها باللاهوت وذلـك عـن طريـق التمثيل، فيقول داعي الدعاة القاضي عليّ بن حنظلة ابـن أبي سـالم الـوداعي، في كتابـه "سـمط الحقائق":[3]

وقــد رقــى مــن فضــلة الأجســام زبـــدتها بعـــد صـــعود النـــامي

فصــــــعدت في ثالـــــث الأيّـــــام إلى فســــيح عــــالم الأجــــرام

وحصــــــلت في أفـــــق الســـــعود إلى تمــــام الأجــــل المعــــدود

تتحدّث هذه الأبيات عن ارتقاء زبدة الأجسام إلى عالم الأجرام، وبقيت هذه الزبدة هناك أجـلاً معدودًا، ثمّ:

وأهبطــت مــن الســماء العاليــة أمًّــا إلى بعــض الميــاه الصــافية

---

[1] الحامدي، كنز الولد. ص. 196. ينسب القصيدة لمولانا أمير المؤمنين صلّى اللـه عليـه وسـلّم، ويقصـد بـذلك علي بن أبي طالب، انظر ص. 165.

[2] الحامدي، كنز الولد. ينسب هذه القصيدة للمؤيّد في الدين الشيرازي في "رسالة الابتـداء والانتهـاء". هـامش رقم 7. ص. 195.

[3] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 47. الملحق رقم 15.

أو نبتـــة جليلـــة المقـــدار   قـد أمنـت سـلطان حكـم النـار

كـــالكرْم والتفـــاح والنخيـــل   هبوطهـــا كالطـــلّ في التمثيـــل

فيغتـــذي بهـــا المقـــام الأطهـــر   وغـــيره بـــأمره لا يشـــعر

وتغتـــذي زوجتـــه المكرّمـــة   بـبعض تلـك الفضـلة المعظّمـة

حتـــى إذا مـــا أتـــت المبـــاشرة   مـــن المقـــام للبتـــول الطـــاهرة

واجتمعـــا عنـــد النكـــاح الأشرف   وذاك أمـــر واجـــب لا ينتفـــي

لأنّهـــم وإن حـــووا مـــن الـــبشر   منزلة اليـاقوت مـن نـوع الحجـر

فبيـــنهم وبيـــنهم مناســـبة   بهـــا يصـــحّ النســـل والملامســـة

أبـــرز كـــلّ مـــنهما مـــا عنـــده   قد قرّ مـن شريـف تلـك الزبـدة

إلى المكـــان الفاضـــل المطهّـــر   فلبثـــت إلى انقضـــاء الأشـــهر

وتـــمّ خلـــق الشـــبه الكـــافوري   وأذن الخـــالق بـــالعبور

لـــه إلى منفهـــق الهـــواء   مـــن ظلـمات الـبطن والأحشـاء

بعد أن تغذّى الزوجان من هذه الزبدة، تمّ الحمـل والـولادة، ووقـع التسـليم والتعيـين واتّحـد الناسوت باللاهوت:

فعنـــد هـــذا بلـــغ التـــدبير   عـــلى المـــراد واســـتوى التقـــدير

ووقـــع التســـليم والتعيـــين   لرتبـــة الوحـــدة والتبيـــين

واتّحـــد الناســـوت بـــاللاهوت   في الـــزمن المقـــدّر الموقـــوت

وظهـــر المحجـــوب بالحجـــاب   وذاك أقصى منتهـــى الطـــلاب

نجد أنّ المعاني تخلق نوعًا من اللبس، فيظنّ قارئ الأبيـات أنّ الحـديث عـن "الحلـول"، حلـول اللاهوت في الناسوت، لكن هذا المخلوق هو الحجاب الذي ارتقى إلى جوار ربّه؛ وأقامـه ليرشـد الخلائق،

ثـــم ارتقـــى إلى المحـــل الأفضـــل   هيكـــل ذاك المقـــام الأول

إلى جـــوار الواحـــد الســـميع   مالـــك أمـــر العـــالم الطبيعـــي

وقـــــام في هدايــــــة الأنــــــام	مقامــه هــذا المقـام السـامي
مســتخرجًا مــنهم لــه خليفــة	يخلفــه في الرتبــة الشريفــة
حتــى إذا أوجــد مــن يقــوم	مقامـــــه وحضر التســـــليم
أقامــــه ليرشـــد الخلائقـــا	مــن بعــده ثــمّ ارتقــى مفارقـا
مباينًـــــا للعـــــالم الـــــدنيّ	ونـــــازلاً بـــــالمنزل العـــــليّ
مرافقًــــا لزبـــد الأعصـــار	آبائـــــه الأئمـــــة الأطهـــــار
صــفو لبــاب الخلــق والقــرون	قــائمهم مالــك يــوم الــدين

5.2. التّناسخ

هناك مَن نسب إلى الفاطميين اعتقادهم في التناسخ metempsychosis؛ أي انتقال الروح بعد المـوت إلى إنسـان آخـر، أو إلى حيـوان أو نبـات عـلى نحـو مـا نـراه في العقيـدة البوذيّـة، إلاّ أنّ الفاطميين اعتقدوا أنّ الإنسان بعد موته يستحيل عنصره الترابي أي جسـمه إلى مـا يجانسـه من تراب، وينتقل عنصره الروحاني، أي الروح إلى الملأ الأعلى، ويسمّى ذلـك بالمسـخ، أي انتقـال الروح إلى الحيوان؛[1] ويذكر الحامدي نقلا عن "الرسالة الجامعة" لإخوان الصفا: "وإنّ الـنفس في عالم الكون والفساد، كائنة في محـلّ الاجسـاد، وهـي الأرواح الهابطـة للزلّـة التـي كانـت منهـا، والخطيئة التي جنتها، فأهبطت وأبعدت من دار الكرامـة، فبقيـت معذّبـة مربوطـة بالطبيعـة والتكليفات اللازمة لها في الشرائع الناموسيّة، جـزاء لهـا بمـا أسـلفت. ومـا ذكـره الحكـماء مـن الهيولى والصورة إلاّ تنبيهًا للنفس اللاهية، والأرواح الساهية الغافلـة عـن آيـات اللـه وتـذكارًا لهم (يريد بذلك الأنفس التي تتكشـف بالمعـاصي وهـذا يخـتصّ بالأضـداد الكبـار مـن الخبثـاء والأشرار أعداء الإمام الأساس). وإنّ الهيولى والصورة، أعراف عليها واقفون، وبرازخ لهم إلى يـوم يبعثون، كلّما بليت صورة بالفساد، كونت أخـرى بـالكون".[2] وبهـذا يـذهب الإسـماعيليّة إلى أنّ هؤلاء إذا ماتوا شاعت أنفسهم في أجسامهم ولم تفارقهم إلاّ الهوائيّة. ثمّ يتحلّلون ويصيرون من البرازخ بما يستحقّونه منها على قدر أعمالهم، إن استحقوا بعضها أو كلّها. ثمّ يتحللون ويصيرون بالاستحالة والـولادة إلى الصـور البشريـة، وتعـرض علـيهم الـدعوة. فـإن اسـتجابوا خلصـوا وإلاّ ردّوا إلى ما يستحقّونه باكتسابهم في المرّة الثانية، لأنّه عدل لا يظلم العبـاد ولا يخلـف الميعـاد،

[1] محمّد كامل حسين، طائفة الإسماعيليّة، تاريخها، نظمهـا، عقائـدها. (القـاهرة: مكتبـة النهضـة. 1959)، ص. 171-172.

[2] الحامدي، كنز الولد. ص. 111-113.

والغرض كلّه في إنشاء الخلقة استخلاصها مما وقعت فيه من الخطيئة والإنكار، فمن تخلّص صعد، ومن أبى وعاند الحدود، ارتكس وهبط، وكلّ ذلك بالاستحالة مرّة بعد مرّة. فالإسماعيليّة تنكر ما يذهب إليه أهل التناسخ ويعتبرون ذلك جهلا وضلالا لا يجب اعتقاده، بل يقولون بأنّ معتقد ذلك هالك ملعون. لأنّ ذلك بالاستحالة والاغتذاء والولادة والتنقّل في برازخ العذاب الأدنى ثمّ إلى العذاب الاكبر.[1]

5.3. التّأويل

أمّا بالنسبة للتأويل interpretation،[2] وكافة العلوم السرّيّة الإسماعيليّة التي لا يعرفها إلاّ الخواصّ من العلماء والدعاة، الذين أوتوا بنصيب وافر من العلوم الفلسفيّة العقائديّة، كفلسفة المبدأ والمعاد، وخلق الكون، والموجودات والأعداد، فنجد عرضها وتوضيحها في قصائد خاصّة ضمّنوها زُبد الحقائق وغامض العلم وسرِّ الخالق، كما يقول داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة الوداعي في نظمه المسمّى "سمط الحقائق":

---

[1] الحامدي، كنز الولد. هامش رقم 1-2. ص. 113.

[2] Daftary. *The Ismā ʿīlīs: their history and doctrines*. (Cambridge University press: New York.1990).p.138:"The truth behind the revealed scriptures and laws could be made apparent through the so-called *ta'wīl*,viz., symbolical, allegorical or esoteric interpretation which came to the hallmark of Ismailism. The ta'wil, litrrally meaning to lead back to the origin or to educe the *batin* from the *zahir*, may be distinguished from *tafsir*, to explain and comment upon the apparent meaning of the sacred texts, and from *tanzil*, which refers to the revelation of the religious scriptures through angelic intermediaries The *ta'wil* practiced by the early Isma'lis was often of a cabalistic form, relying on the mystical properties and symbolism of letters and numbers.

On the batini *ta'wi*l, and the Ismāʿ īlī distinction between the exoteric and the esotirec dimensions of religion, see Goldziher, *Introduction*, pp. 221-224; Ivanow, *Brief*, pp. 23-25 and 33-36.; many studies by H. Corbin including his "*Rituel Sabeen et axeges Ismaelienne du ritual*"; *EJ*, 19 (1950), especially pp. 181-188 and 229-246, reprinted in his *Temple et contemplation* (Paris, 1980), pp. 143-149 and 183-196; English translation, *"Sabian Temple and Ismailism*" in H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard (London, 1986), pp. 132-138 and 170-182; Hermeneutique spirituelle comparee: 1. Swedenborg- 2. Gnose Ismaelienne, *EJ*, 33 (1964), pp. 122-153, reprinted in his *Face de Dieu, Face de I'homme* (Paris, 1983), pp. 108-151; *E'tude*, pp. 65-73; *Histoire*, pp. 27ff.; 'L'Initiation Ismaelienne, pp.63-84; and En *Islam*, vol. 1, pp. 212-218, and vol. 3, pp. 214ff. Also see Nasr, *Ideals*, pp. 58ff., 160ff. and 168ff.; R. Paret, "Ta'wil" *EI*, vol 4, pp.704-705; M.G.S. Hodgson, "Batiniyya", *EI2*, vol. pp. 1098-1100, and F. Daftary, "Batiniyya", *Encyclopaedia Islamica* (Tehran, forthcoming).

رأيـــــتُ أن أشرح مــــا تـــيسّرا	مــن الجــواب مــوجزًا مخــتصرا
في رجـــــزٍ ســــمّيتُهُ إذ تمّـــا	(سـمط الحقـائق) اشـتقاقا مـمّا
ضــمّنته مـــن زُبَـــدِ الحقـــائق	وغـــامض العلـــم وسرّ الخـــالق
أوردتـــــه للأجـــــر والثـــــواب	والفـــوز بالرضـــوان في المـــآب
وهـــذه القصـــيدة المكنونـــه	أمانـــة مـــذخورة مصـــونه
عـــن بـــذلها إلاّ لمســـتحقّ	حظرتهـا عـلى جميـع الخلـق
إلاّ بفســـح مـــن إليـــه الأمـــر	فمـــن تعـــدّى لا عـــداه الشرّ[1]

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكننا اعتبار شعر العقيدة الفاطميّة مرجعًا توثيقيًّا دينيًّا؟ هل نظم الشعراء هذا النوع من الشِّعر للتعليم، أم للتوثيق؟ وهل هناك من وثّقَ مبادئه الدينيّة في القصائد، ونظم فلسفته وعقيدته شعرًا مثل الفاطميين؟

ونسأل كيف كان من الممكن أن يحلّ قارئ عاديّ طلاسم هذه الأبيات الشّعريّة، لولا وجود المادّة النظريّة المتفرّقة في الكتب والرسائل، إذًا لماذا نُظمَتْ، وهي معرّفةٌ مؤطّرة للمستجيب المستحقّ العالم بأمور الدين؟ هل نُظمت دون هدف؟ وهل يمكن أن تكون القصائد مرجعًا ذاتيًّا واضحًا وكافيًا كالعقيدة المنثورة؟

ومستعينين بالتأويل نحاول أن نسبر أغوار العقائد الكونيّة حسب إيمان الفاطميين وتحليلهم المنظوم شِعرًا.

5.4. نظريّة الإبداع وخلق الكون عند الفاطميين

شغلت نظريّة الإبداع حيّزًا كبيرًا كونها المدماك الرئيسيّ الذي تستند إليه كافّة الآراء العقلانيّة الماورائيّة التي ترتّب وتنظّم الموجودات والمصنوعات والمكوّنات في العالم الروحاني النوراني الذي لا كثافة فيه ولا تجسيم، بل عقول إبداعيّة وانبعاثيّة سرمديّة تتفاعل وتستمدّ وتمدّ بعضها البعض، بموجب نظام دقيق وحكمة بالغة، فالإبداع هو المبدأ الأوّل الذي تُعرف به الأصول والفروع، والعلل والمعلولات، والأسباب والكائنات، والطريق الموصل إلى التوحيد الحقّاني، وإلى معرفة الحدود العقلانيّة المترتّبة في عالم الصنعة الإلهيّة.[2]

---

[1] علي بن حنظلة الوداعي، سمط الحقائق. ص. 25-26.
[2] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. (لبنان: مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1982) ص. 37.

يميّز العلماء بين علميْن يهتمان بالكون؛ علم منشأة الكون "كوزموغونيّة"، وعلم دراسة الكون "كوزمولوجيّة". وعمليّة الإبداع هي من علم كوزموغونيّة الكون، وما ترتّب عنها بعدئذٍ هو دراسة كوزمولوجيّة الكون؛

ويقول ناظم القصيدة الشافية:

الحمـــــد لله القـــــديمِ الأزلي ... المبـــدعِ العـــالي معـــلِّ العِلـــلِ[1]

تكمن في هذا البيت فلسفة خلق الكون. هذا البيت الذي لا يحمل ظاهره الكثير من الفحوى، يحمل باطنه نظريّة كاملةً، هـي نظريّـة الخلـق؛ والعلـمان الجليلان، بحسب الإمام الثاني في المغرب، القائم بأمر اللـه (280-334 هـ)، هما معرفة الابتـداء والانتهـاء،[2] فاللـه الباري هو القديم، الذي لم يسبقه شيء، فلا يبلغه الوهم ولا يتصوّره العقل، ولا يحويه مكان ولا يدخل تحت زمان. نفهم من هذا أنّ الباري قديم وأنّ العالَم محدَثٌ، مبدَعٌ غير قديم، لأنّه لو كان قديمًا لاستحالَ تعلّق حدوثه بالقدم، ووجوده بالعدم، ولو كان العالَم قديمًا لكان الفاعل معدوما.

ويأتينا الشاعر الصوريّ بالحجّة والبرهان ليؤكّد حداثة العالم:

فصـــحّ في البرهـــان مـــا قصـــدنا ... وصـــفهما في كـــلّ مـــا وصـــفنا

يحاوركلّ مؤمن بقِدَم العالم، ليثبتَ له عدم صحّة اعتقاده، فيقول:[3]

وقائـــل قـــال وجـــدنا العالمـــا ... كـــما تـــرَ العـــين مقـــيما دائمًـــا

وكـــلّ شيءٍ أبـــدًا مـــن مثلـــه ... يبـــدو وينشـــا شـــبهًا لأصـــله

فـــما الـــدليل عنـــدكم في الحـــدث ... حتـــى يصـــحّ قـــولكم في المحـــدثِ

قلنـــا لـــه إنّـــا وجـــدنا كلّـــما ... عـــاش عـــلى الارض وغطّتـــه الســـما

مـــن حيـــوان ونبـــات نـــامِ ... وغـــيره مـــن ســـائر الأجســـام

مفتقـــر إلى مكـــان يحملـــه ... يكـــون فيـــه كونـــه ومأكلـــه

والأرض قـــد صـــحّ بحكـــمِ العلـــمِ ... بأنّهـــا تحمـــل كـــلّ جســـمِ

---

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1.

[2] الحمداني، كنز الولد. ص. 41.

[3] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص.25-26. يذكر في الهامش رقم 1. ص. 25 أنّ كلمة "ينشا" الواردة هنا في البيت الثاني، أصلها ينشأ. ووردت كلمة "ترَ"، في البيت الأوّل على هذا النحو.

يعتمد الصوريّ العِلمَ ليثبت ما يؤمن به، فيقول بأنّ الأرض خُلقت، ثمّ كلّ ما فوقها:

وكلّ جسم قد نما من فوقها ... فخلقه أحدث بعد خلقها

فالأرض بالشمس وبالأمطار ... تحيا بإذن الملك القهّار

وينهي قصيدته ناظمًا:

هذا دليل دامغ لا يقطع ... في حدث العالم ليس يدفع

إلاّ لمن جادل وهو يعلم ... وقال إنّ الصبح ليس مظلمُ

5.4.1. القديم

إذًا من يؤمن بقِدَم العالم ووجوده، يكفر بوجود الخالق "...إلهًا أبدع ما لم يكن له في الوجود عينا، ولا كان قبل اختراعه إيّاه صورة ولا أينا"،[1] "فإنّ العالم لو كان موجودًا في القدم لاقتضى موجدًا أوجده، فإن كان عند موجده هذا موجودًا على الحال تقدّم، اقتضى موجدًا آخر، وتسلسل الحال إلى ما ليس له نهاية. وإذا تسلسل إلى غير نهاية استحال، وإذا استحال القول بالقِدم ثبت الحدث، وهذا برهان على أنّ العالم محدث كائن بعد أنْ لم يكن، وأنّ موجده أبدعه إبداعًا لا من شيء، وأنّه سبحانه وتعالى قال له كن، فكان – فيضًا واحدًا- فهو العقل الفعّال الأوّل، والموجود الأكمل".[2]

لكنّ البيت الذي ذُكر في القصيدة الشافية، القائل بأنّ الله قديمٌ، يحمل تناقضًا مع ما ذكره "الحامدي" في كتابه "كنز الولد": "الحمد لله لا يدركه من لا تدركه الأبصار، ولا يحصره من لا تحصره الأفكار، الذي تناوله للأفكار أستار، أو لإقدام الأوهام زلل وعثار، فهو سبحانه لا يدخل تحت اسم ولا صفة، ولا يومأ إليه بالإشارة مكيفة، ولا يقال عليه حيًّا، ولا قادرًا، ولا عالمًا، ولا عاقلا، ولا تامًّا، ولا فاعلا، لأنّه مبدع الحي، القادر، العالم، العاقل، التّام، الكامل، الفاعل، ولا يقال:له ذات لأنّ كلّ ذات حاملة للصفات، كالجسم وأعراضه التسعة، والنفس وصفاتها، ولا يقال: عَرَضٌ؛ لأنّ العرض محمول مقبولٌ، ملازم وزائلٌ، ولا يقال: إنّه علّة؛ لأنّ في المعلول بعض آثار العلّة، ولا يقال: إنّه قديم؛ لأنّ القديم شاهد على هويّته بالحدث".[3]

[1] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. الرسالة الثالثة، الرسالة الموسومة بالرضيّة. ص.35.

[2] عارف تامر، أربع رسائل إسماعيليّة. شهاب الدين بن نصر ذي الجوشن، الرسالة الأولى، مطالع الشموس في معرفة النفوس. المرتبة الثالثة: في حدوث العالم ومبتدا العوالم. ص. 19.

[3] الحامدي، كنز الولد. ص.13-14.

وقد ذكر الكرماني في راحة العقل: "هو الذي لا إله إلاّ هو محال ليسيّته باطل لا هويّته؛ إذ لو كان ليسًا لكانت الموجودات أيضًا ليسًا، فلمّا كانت الموجودات موجودة كانت ليسيّته باطلة".[1]

والمقصود بذلك أنّ اللـه ليس بمعدوم؛ لأنّه لو كان معدومًا لكانت الموجودات معدومة، وما دامت هي موجودة فكون اللـه معدوما باطل. ومثل هذا التعريف للتوحيد والذي تناقله علماء الدين الإسماعيليّون، يناقض ما نظمه الدعاة في قصائدهم العقائديّة، فكيف ينظم الدعاة شعرًا يقولون فيه عن اللـه "القديم"، ثمّ يأتي الحامدي في "كنز الولد" ليقتبس عن المؤيّد والكرماني، أنّ اللـه لا يقال له القديم؟ هل يحمل هذا التناقض تشكيكًا في مدى صدق ومرجعيّة شِعر العقيدة؟ هل على المستجيب، أو حتى القارئ العادي ألاّ يتّخذ من الشِّعر مرجعًا عقائديًّا؟ أم هل اختلفت النظريّات من مؤلّف لمؤلّف، ومن داعٍ لآخر؟ فهل معنى "القديم" يختلف عن المعنى المعجمي الواضح؟ وهل معنى القديم هو عكس "ليس"، أي أنّ اللـه الموجود هو "أيس"؟

يقول الكرماني في "الرسالة الموسومة بالزاهرة" عن الفرق بين القديم والمحدث، بأنّه من الفساد أن نقول عن اللـه قديم، "لأنّ القديم من الأسماء التي تسمّيها العلماء المضاف، وهو اسم واقع على شيء، مقترن بكون شيء آخر هو متقدّم عليه، وذلك متأخّر عنه، ولولاه لما استحق أن يقال أنّه قديم".[2]

ويذكر محقّق مجموعة الرسائل الكرمانيّة، مصطفى غالب[3]: "كما هو معلوم من القواعد التوحيديّة، والتنزيهيّة والتجريديّة، التي صاغها فلاسفة الإسماعيليّة يشتمّ أنّهم لا يؤمنون بنظريّة القديم والمحدث أن تنطبق على الباري سبحانه وتعالى، إنّما يطبّقونها على العقل الأوّل، أو المبدع الأوّل، أو الموجود الأوّل الذي هو السابق في الوجود، ووصف اللـه بالوجود يقتضي كونه محتاجًا إلى الوجود، وبالتالي محتاجًا إلى غيره. واللـه لا يحتاج أحد".

ويؤكّد الداعي الإسماعيلي اليمني المطلق علي بن محمد الوليد، في كتابه "تاج العقائد ومعدن الفوائد"، أنّ العالم محدَث كائن بعد أن لم يكن،[4] وأنّ صانع العالم قديم: "بقولنا إنّه قديم بما حصل في عقولنا من الاستفادة التي فهمناها، وبما تقرّر عندنا أنّ القديم غير مفتتح الوجود،

---

[1] الكرماني، راحة العقل. ص.130.

[2] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني.الرسالة السابعة، الرسالة الموسمّة بالزاهرة. ص. 96-97.

[3] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. ص. 97. هامش رقم 2.

[4] علي بن محمّد الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد. (لبنان: دار المشرق. 1986. ت. عارف تامر) ص. 18.

وحقيقة القديم على ما أفادنا معلمنا مع ما تقدّم من أنّه ما لم يكن ليسًا، فلمّا حق ذلك عندنا من مفيدنا نظرنا إلى الخلقة بأسرها فوجدناها مفتحة الوجود، وأنّها أيسًا بعد أن كانت ليسًا".[1]

نجد في هذه المقولة تشابهًا بين الإسماعيليّة وفرق أخرى، كالمعتزلة الذين قالوا بقِدَم الله وبحداثة العالم.[2] ونفهم من هذا أنّ الشعراء، عندما نظموا قصائدهم العقائديّة، لم يقصدوا البلبلة، إنّما استعملوا الكلمات بحسب معجمهم العقائديّ، لا بحسب معجمنا اللغويّ، ويشرح لنا محقّق القصيدة الشافية، عارف تامر، أنّ القديم هو الذي لم يسبقه شيء، فلا يبلغه الوهم ولا يتصوّره العقل، ولا يحويه مكان ولا يدخل تحت زمان، ويقال للشيء قديم، إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الزمان، فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هو موجود فيه، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه، أمّا المحدث فهو ضد القديم، والمحدث على وجهين أيضًا، أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هو به موجود، والثاني هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن. وفي الاعتقادات الإسماعيليّة أنّ (الباري) سبحانه وتعالى قديم (وأمر الباري) أيضًا قديم، والعقل محدَث كما أنّ النفس محدثة، وأنّ العقل لا تبلغ معرفته قِدم باريه، والنفس غير حائطة بما عند العقل ويفيض عليه من جوهره الذاتي، وأنّ وجود العقل على النفس مكتسب من باريه سبحانه وتعالى، فكلّ شيء محتاج إليه وليس له لأحد احتياج.[3] نفهم من كلّ ما تقدّم أنّ "القديم" بمفهوم الموجود، غير المعدوم، الأيس. وليس القديم عكس الجديد. ومن هنا فإنّ الكلمات العاديّة تأخذ معنًى جديدًا في مفهومها العقائديّ، بعيدًا عن المعنى المعجمي، وعدم فهم المعنى المقصود، يحول دون فهم القصيدة. فكلمة "القديم" في القصيدة ارتبطت بكلمة الأزلي، أي الدائم الوجود قبل بدء الخلق وإلى الأبد، وهذه الكلمة "الأزلي" ساعدتْنا على فهم المراد ما وراء المعنى الحرفي.

وهنا نتساءل عن أوجه الشبه والخلاف بين الصوريّ والداعية المجهول، في صياغة مطلع قصيدتيهما، فيقول صاحب القصيدة الشافية:

الحمـــــد لله القـــــديمِ الأزلي   المبـــدعِ العـــالي معـــلِّ العِلـــلِ[4]

أمّا الصوريّ فيقول:

---

[1] ن. م. ص. 22.

[2] Wilfard Madelung and Paul E. Walker. *An Ismā ʿīlī Heresiography*. "He is eternal and all else other than He was brought into being. p. 29.

[3] داع مجهول، القصيدة الشافية. هامش رقم 1. ص. 1.

[4] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1.

الحمـــــد لله معـــــلُّ العلــــل ومبــدع العقــل القــديم الأزل[1]

التشابه واضح، والاختلاف كذلك، وسنتطرّق لكليهما لنوضّح المقصود. يشترك الشّاعران في كـون اللـه القديم الأزلي معلّ العلل، فهو المبدِع أي فاعل العلّة، والعلّة على أربع أنواع: العلّة المادّيّة للشيء؛ وهي التي يتكوّن منها الشيء، والعلّة المحرّكة؛ وهي القوّة التي عملت على تغيير الشيء واتّخاذه شكلا جديدًا، والعلّة الصوريّة؛ روح الشيء، والعلّة الغائيّة؛ وهي الفرض والغاية والقصد الذي تتّجه الحركة لإخراجه.[2]

5.4.2. الأزلي

ويختلف الشاعران في كلمة الأزل والازليّ، وإذا عدنا للمصادر الفاطميّة المعتمدة وجدنا الكرماني يميّز بين كلمتي "الأزلي" و "الأزل"؛ فيردّ على مستفيد سأله عن الفرق بين الأزل، والأزليّ والأزليّة؛ مسهبًا في الشرح ليوصلنا للنتيجة القائلة بالفرق بين الكلمات الثلاثة، "فالعقل أزليّ الغاية، ليعلم كونه باقيًا على حالته غير متناه، لا أزلي الأوّل ليعلم كونه مبدعًا" ويتابع شارحًا:

"... وإذا كان علّة وجوده ناقصًا صنع الصانع المتقدّم عليه لا ذاته، وجب أن يكون صانعه المتقدّم عليه غير ناقص، بل كاملا ازليًّا، يكون الناقص في وجوده متعلّقًا بتقدّم وجود الكامل عليه...وإذا بطل أن يكون ناقصًا وجب بطلان أن يكون متناهيًا من شرط الناقص، وإذا بطل أن يكون متناهيًا ثبت أنّه غير متناه، إذا ثبت أنه غير متناه ثبت أنّه كامل أزلي، وإذا ثبت انّه كامل أزلي، وأثر الفعل استوعب ذاته، ثبت بوجود أثر الفعل فيه، إنّ كماله وأزليّته لا لأجل ذاته بل لأجل كون مبدعه سبحانه متسبّحًا عن الكمال والأزل، وخلوص هذه المرتبة، أعني الكمال، والأزل له، بتقديسه تعالى عن ذلك، فكان مبدعًا كاملاً أزليًّا، فسبحان من مجد عظمته لا يناسبه الكمال، ولا يشابهه الأزل، في كلّ الأحوال، فكلّ من وصفه غرب العقول بمضائه، وقل لنعته حدّ النفوس بقضائه، ذلك اللـه ربّ العالمين، المتعالي عمّا يقول الظالمون علوًا كبيراً."[3]

نجد أنّ كلّ كلمة في البيتيْن، لها تفسيرها، وكيانها المستقلّ وأهمّيتها الخاصّة الدّالة على معنى ديني، يختلف تمامًا عن المعنى المعجمي.
ويقول الصوريّ في نظريّة خلق الكون:

[1] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 23.
[2] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. هامش رقم 1. ص. 1.
[3] الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. ص. 88-90.

الحمـــــد لله معـــــلُّ[1] العلـــــل	ومبــــدع العقـــل القــــديم الأزل
أبدعـــــه بـــــأمره العظـــــيمِ	بـــلا مثـــالٍ كـــان في القـــديم
وصـــــيّر الأشـــــياء في هويّتـــــه	مجموعـــة بأسرهـــا في قدرتـــه
فهـــو لهـــا أصـــل كـــريم يجمـــع	فمنـــهُ تبـــدو وإليـــه ترجـــع
ســـبحانه مـــــن ملـــكِ ديّـــان	العقـــل والـــنفس لـــه عبـــدان
جـــلّ عـــــن الإدراك في الضـــمائر	والوصـــف بـــالأعراض والجـــواهر[2]

تتناول الأبيات الأولى بداية عمليّة الخلق، إذ خلق اللــهُ العقلَ، وقد أبدعه بأمره؛ وتساؤلات عديدة تثيرها المعاني المنظومة، فهل الأمر مبدَعٌ قبل العقلِ،أم إنّ الأمر ليس من المبدَعات؟ هل اللـه هو القديم، أم العقل هو القديم؟ وهل تختلف نظريّة خلق الكون عند الفاطميين، عنها عند باقي الديانات، التي آمنت بفصل السماء عن الأرض، وبأيّام الخلق السبعة؟ إذا تمعّنا في البيت الأوّل، نتساءل عن كلمة "القديم"، فهل هي صفة للمبدع؛ و"مبدِعِ العقلِ القديمِ"، أم هي صفة للعقل؛ و"مبدع العقلِ القديمِ"؟ وهل أخطأ الناسخ أم المحقّق عندما رفع كلمة "المعلُّ"؟ فالحمد لله المعلِّ، الأصحّ أن تكون تابعًا لكلمة اللـه، ووجود الكسرة على الكلمة يُجبرنا أن نجرّ كلمة "مبدع" على العطف، إنّ رفع كلمة "المعلُّ" سببه النعت المقطوع، فقد رُفعت الكلمة على أنّها خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو، والسبب البلاغي لاستعمال النعت المقطوع هو لفت نظر القارئ للكلمة وأهمّيتها، وهنا رُفعت كلمة المعلّ للفت نظر القارئ لأهمّية هذه الكلمة من ناحية المعنى،[3] ومن المعروف في التوابع أنّها تتبع المحلّ الإعرابيّ، وليس الحركة، لذلك في كلّ الأحوال يجب أن نجرّ كلمة "المبدعِ" بكسرة على التبعيّة، وعليه فإنّ الحركات والوظيفة النحويّة للكلمات، لم تساعدنا في حلّ المشكلة، وإذا أخذنا بالمبدأ القائل بأنّ التابع يكون للكلمة الأخيرة؛ في حالتنا هذه "العقل"، سنخلق إشكالا في المعنى، ما يساعدنا في الفهم والتحديد هو فهمنا الصحيح للمبدأ الإسماعيلي القائل بأنّ العقل محدَث، لذلك فصفة القدم تعود على المبدِع وليس على العقل. إنّ الدمج بين المادّة النظريّة التحليليّة العاديّة والمعاني الأليغوريّة، يقودنا للمراد الديني الصحيح.

[1] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 23. كلمة "المعلُّ" شُكّلت بضمة في القصيدة.

[2] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 23.

[3] عباس، النحو الوافي. ج.3. ص.430.

5.4.3. الأمر

أبدعـــــه بـــــأمره العظـــــيمِ   بـــلا مثـــالٍ كـــان في القـــديم[1]

هل يستطيع القارئ العاديّ لهذا النظم أن يفهم الخبايا والخفايا؟ المعاني المطروحة ظاهريًّا واضحة، لكنّها غير عميقة، تبدو سطحيّة، ومفهومةً بمفهومٍ عاديّ، أمّا المتبحّر في العقيدة الإسماعيليّة والمستجيب فيعرف حقّ المعرفة بأنّ وراء الكلمة فلسفةً واعتقادًا دينيًّا؛ إذ يذكر عارف تامر محقّق "القصيدة الشافية"، ومحقّق "القصيدة الصوريّة"، ومحقّق " أربع رسائل إسماعيليّة"، أنّ بعض الإسماعيليين في سوريا يعتقدون أنّ "الأمر" هو حدٌّ من الحدود العلوية، وُجد قبل العقل وفوقه، وهو ممثول الإمام، ولهؤلاء يقول عارف تامر، بأنّ هذا الاعتقاد فاسد، مخالف للآراء الفلسفيّة الحقيقيّة والمعتقدات الإسماعيليّة الصحيحة، "وأنّه لمن الخطأ في التفسير، والنقص في التأويل أن نخالف ما جاء في المصادر الإسماعيليّة القديمة عن هذا الموضوع الذي لم يخرج عن حدّ القول: بأنّ العقلَ أوّل الموجودات ولا حدّ قبله، فهو صاحب الأوليّة في الوجود، أي أنّه أوّل موجود فاض عن الباري وأوّل مخلوق اخترعه المبدع".[2]

ولعلّ بيت الشّعر االذي أورده صاحب القصيدة الشافية يؤكّد ذلك:

أبدعَـــــه بـــــأمرِهِ المجيـــــدِ   فأصـــــبح الأوّل في الوجـــــود[3]

يتحدّث البيت عن العقل، الأوّل المبدَع بأمر اللـه، وما يؤكّده هذا البيت هو دحض عارف تامر لكون الأمر أوّل الحدود، لكنّ مصطفى غالب يهاجم هذا الادّعاء قائلا: "وهكذا نجد أنّ علماء وفلاسفة أهل الحقّ الذين سبروا غور مفهوم "الأمر" أو كلمة الباري، يتوصّلون إلى رسم خطٍّ بياني واضح للرموز التأويلية المقصودة من وراء هذه الكلمة، التي يعتبرونها من الحدود العلويّة التي ليست في جسم ولا بجسم لأنّها وهميّة لا تُظهر ذاتها إلاّ في المبدَع الأوّل، أو العقل الأوّل. أمّا من ينفي أنّ الأمر حدًّا من الحدود بعد كلّ ما قدّمناه فلا شكّ اعتقاده فاسد، لأنّ مخيّلته الضعيفة وإدراكه المشلول لا يستوعبان مفهوم النصّ عند فلاسفة الدعوة، وليت هذا المتبجّح اكتفى أن يكون الأمر حدًّا من الحدود، بل ذهب إلى مهاجمة من يعتقد هذا الاعتقاد، واعتبره نقصًا وعدم فهم للنصوص".[4]

ولعلّ إجابة أبي يعقوب السجستاني في كتابه "الافتخار" تردّ على السؤال المطروح؛ هل يجوز

---

[1] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 23.
[2] داع مجهول، القصيدة الشافية.ص. 2. هامش رقم 3.
[3] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص.1.
[4] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 34.

أن يسبق أمر اللـه العالم الذي كان به أو لا يجوز، وإن جاز فعرّفونا جوازه. وإن لم يجـز ذلـك، فلإيّة علّة بطل جوازه؟ فيقول: "إنّ أمر اللـه تعالى ذكره تأيّس لا من أيس سابق عليـه، فيجـوز سبق الأمر على ما قد كان، والتأييس قد أحاط بما التمست معرفته، من الأمـر والمـأمور، ولـو لم يكن الأمر تأيّسًا كانت المؤيّسات مستغنية عن الإبداع والتأييس. فلـمّا احتاجـت المؤيّسـات إلى التأييس الذي أحاط بالأمر والمأمور استحال أن يسبق في الوهم جوازًا أمر سابق على ما به كـان من العالم المتّحد به فما دونه، وكيف يسـبق في الـوهم الأمـر العـالم، ولـيس حـين لا عـالم دهـر معلوم أو مادّة موجودة أو قـوّة مكنونـة أو فعـل بـارز، أو مكـان مـاكن، أو حركـة ظـاهرة، أو سكون جامد فيثبت الأمر بأحدهما. فلما امتنع وجود ما ذكرناه قبل وجود العالم المكـون بـأمر اللـه، لم يفارق أحدهما الآخر طرفة عين، لا العـالم الأمـر ولا الأمـر العـالم، بـل هـما متـداخلان أحدهما في الآخر تداخلا سرمديًّا دائمًا أزليًّـا، وصـورة الأمـر في العـالم حاجـة أجزائـه بعضـها إلى بعض، لتبقى لها الديمومة"[1]

وهذه الإشكاليّة الكبيرة، لم تناقشها الكتب التي اعتنـت بالعقيـدة قـديمًا، ربّمـا لفهمهـم آنـذاك لحقيقة واحدة لا جدل حولهـا، لكـنّ السـنين وتتاليهـا واختفـاء المصـادر والمراجـع في الخـزائن الهنديّة واليمنيّة والأوروبيّة، وتَكَتُّم الباحثين والعارفين بـأمور الـدين، عـن نشر العقيـدة جهـرًا، واتّباعهم مبدأ التقيّة، كلّ هذا حَرَّفَ هذه المعتقدات فأصبحت تعلوها بعض الشـكوك وبعـض النقاشات، والسؤال الذي يطرحه البحـث، هـل يمكـن للقصـيدة العقائديّـة أن تكـون الفيصـل، صاحبة الكلمة الأخيرة في بـثّ مثـل تلـك النزاعـات؟ إذا كـان الأمـر كـذلك فإنّـه يمكننـا اعتبـار القصيدة مرجعًا مؤكّدًا صادقًا قاطعًا، يمكن الاستشهاد به لإثبات الطروحات الفلسفيّة الفاطميّة العقائديّة. ولنقرأ هذه الأبيات للشاعر الصوري من قصيدته الصوريّة:

والأمـر فـوق العقـل إذ منـه ظهـر ... بـــأمر باريـــه تعـــالى إن أمـــر

وقولنـــا الإبـــداع يعنـــي إنّـــه ... فعــلا عــن الأمــر جهلنــا كنهــه

وهــو اخــتراع فــائضٌ مــن مبدعــه ... قــد فــاض بــالامر عــلى مخترعــه

وهـــو عـــلى التمثيـــل بالموضـــوع ... مـــآثر الصـــانع بالمصـــنوع

فـــالأمر والإبـــداع والعقـــل ومـــا ... أبدعـــــه مبدعـــــه وأحكـــــما

فيضًـا تـولّى مـن مفـيض القـادر ... متّصــل لــيس لــه مــن آخــر

ولـــيس بـــين الفـــيض والانعـــام ... فـرق سـوى مـا صـحّ في الأوهـام

[1] السجستاني، الافتخار. ت. مصطفى غالب. ص. 19-20.

فـــإن هـــذا ســـابق في المرتبـــة ... كـــذاك مـــا قـــدّره وأوجبـــه

فـــلا يقـــال للعـــليّ العـــالي ... بأنّـــه كـــان بـــلا فعـــال

ثـــمّ بـــدا الفعـــل فصـــار فـــاعلا ... قد ضـلّ مـن أضحى بهـذا قـائلا

لأنّ مـــن قـــال بهـــذا عـــاجز ... يحجـــزه عـــمّا يقـــول حـــاجز

أو يرتقـــي في فعلـــه بحذقـــه ... وكلّ هذا الوصف وصف خلقه

فجـــلّ ربّ مبـــدع الأشـــياء ... في كـــلّ مـــا أبـــدع في الأرجـــاء

ففضـــله وجـــوده لا يجحـــد ... في كـــلّ مـــا أوجـــده ويوجـــد[1]

تقول القصيدة قولا واضحًا لا لبس فيه، فالأمر فـوق العقـل، وهـو اخـتراع فـائضٌ، مـن نظريّـة الفيض الإلهي، قد فاض على المبدَعات، ورغم الإشكاليّة النحويّة الموجـودة في البيـت الثـاني، إلا أنّ المعنى المطروح يبقى واحدًا، فلو اعتبرنا كلمة "فعلا" خطأ نحويًّا على اعتبـار كونهـا خـبر إنّ مرفوع، "إنّه فعلٌ"؛ حينها نفسّر البيت على النحو التـالي؛ الإبـداع فعـلٌ عـن الأمـر، فـالأمر هـو المسؤول عن كلّ عمليّة الإبداع ونحن لا ندري كنه هذا الأمر. أمّا إذا اعتبرنا البيت مركّـبٌ عـلى النحو التالي:

وقولنـــا الإبـــداع يعنـــي؛ إنّـــه ... عـن الأمـر، فعـلا جهلنـا نكهـه

لكن لاستقامة الوزن اضطر الشاعر أن يغيّر أماكن الكلمات محافظًا على تشكيل كلمـة "فعـلا"، ليدلّنا على قصـده؛ أو أنّـه قصـد بكلمـة "فعـلاً"= "حقًّـا" أي لا شـكّ في الأمـر، وكـما نلاحـظ في الحالتيْن يؤدّي البيت نفس المعنى، فالإبداع هو فيضٌ من المبدِع، فاض من الأمر عـلى مخترَعِـه، ففي البيتيْن الثالث والرابع، يعود الضمير المنفصل "هو" على الإبداع، فالإبداع على التمثيـل، أي بحسب نظريّة المثل والممثول، فالإبـداع هـو مـآثر الصـانع بالمصـنوع، فالإبـداع الصـانع، ومـمّا يفيضه على الآخرين ينتج المصنوع، المبدَع.

نسـتنتج مـن هـذه المعلومـة، أنّ هـذه القصـائد ،التـي نظمهـا الـدعاة في الفلسـفة الدينيّـة الإسماعيليّة، يمكن أن نعتبرها مصدرًا موثوقًا معتمَـدًا لعقيـدتهم، وبهـذا تـؤدّي هـذه القصـائد وظيفتيْن؛ وظيفة تعليم المستجيب وتقريـب المـادّة مـن ذهنـه، عـن طريـق الـوزن والقافيـة. ووظيفة تأريخيّة توثيقية، لأنّها وثّقت عبر التاريخ مفهوم العقيدة الإسماعيليّة بالنسبة للعديـد من الطروحات الفلسفيّة الشائكة.

[1] الصوري، رسالة إسماعيليّة واحدة، القصيدة الصوريّة. ص.28-29.

ونعود لكلمة "الأمر" المذكورة في القصيدتيْن؛ الشافية والصوريّة، ولأوّل مبدَعات اللـه، أهو العقل، أم الواحد، أم اختلفت الأسماء وتشابهت المعاني؟

الحمـــد لله القـــديم الأزلي	المبـدعِ العـالي معـلِّ العلـل
بـاري البرايـا الـدائمُ الفـردُ الصـمدُ	والجاعـلُ الواحـد أصـلاً للعـدد
أبدعَـــه بـــأمرِه المجيـــدِ	فأصـــبح الأوّل في الوجـــود[1]

إذا تمعّنا في البيت الثالث، نجده يبدأ بفعلٍ مع ضميرٍ عائد، سرعان ما نستنتج أنّ هـذا الضمير يعود على كلمة "الواحد"، ويشير إلى كلمةٍ وردت بعـده، في عجُـز البيـت، وهـي كلمـة "الأوّل" فنتساءل ما العلاقة بين الواحد أصل الأعداد، وبين الأوّل، أيتحدّث الشاعر عن عدد عاديّ وعددٍ ترتيبيّ؟ ما هو الواحد الأوّل الذي أبدعه اللـه بأمرِهِ؟ وما هو الأمر؟

والأمر بحسب الإسماعيليّة هو أمر المبدع الذي عرفه الفلاسفة الإسماعيليّة بقولهم: "إنّه القـادر على التخليق لا من شيء هو مادّته ولا بشيء هو آلته ولا مع شيء هو رفيقه ولا مثـل شيء هـو شبيهه، ولا لشيء هو ذو حاجة إليه، وأطلقـوا عليـه أي عـلى الأمـر العلـم والحكمـة والوحـدة، ومعنى ذلك أنّ أمر الباري لم يخالف علمه، ولا علمه يخالف أمـره، ولا وقـع بـين مـا علـم مـن كيفيّة إبداع المبدعات وبين ما أمر من فعل البينونة، ومعنى الكلمة الواقعة على الأمر أنّها مـمّا تحمل على الاسم ليكون به قولا مؤلّفًا من اسم وكلمة فلما وضعت الكلمة بمعنـى أمـر المبـدع جلّ جلاله أن تلحق بأمره كلمته كما تلحق بما دونه مـن المبـدعين، ومعنـى الواحـدة أنّ اللـه تعالى مقدر التوحيد الذي منه انبعاث الواحـد المتعـالي عـن سـمات البريـة ومظهـر المبتـدعات المستغني عن مشاركة قوّة أخرى معه، فهو وحدته التي خرجـت الأشـياء منهـا دفعـة واحـدة. وقد نزلت بذلك آيـات كثـيرة منهـا: ((مـا أمرنـا إلا واحـدة كلمـح بـالبصر)) و ((ألا لـه الخلـق والأمر)).[2] ويقول السجستاني في "الينابيع" بأنّ "أمر" الواحد الذي أبدع المبدعات إنّما هو "كن"، وبهذا الأمر ظهر العالم السفليّ.[3]

---

[1] داع مجهول، القصيدة الشافية. ص.1.

[2] السجستاني، الينابيع. هامش رقم 1. ص. 81.

[3] السجستاني، الينابيع. ص. 80-81.

5.4.4 الكاف والنون

وردت في القرآن آية ((إنّما أمرُهُ إذا أراد شيئا أن يقول له كُن فيكون))،[1] وكلمة "كن" هي أصل الخلق، والحرفان: الكاف والنون لهما تفسيرهما الخاصّ في العقيدة الفاطميّة، وعنهما يقول المؤيّد في الدين داعي الدعاة في قصائده:

بديعُ شكرٍ ووسيعُ حمدِ   لمبدعِ الكافِ الرفيعِ المجدِ

أكملَهُ سبحانَهُ إذْ أبْدَعَهْ   مبتديًا واخترع النون معه

ثمّ أقام منهما ما قد علا   لخفّةٍ وما لثقل سَفُلا

مِن فلكٍ طول الزمان دائر   ومن شَهابٍ طالعٍ وغائر

والأرض لما أصبحتْ مهادا   ومن جبالٍ رسختْ أوتادا

وحيوانٍ باختلاف الجنسِ   كاملةٍ فيها أداة الحسِّ

ومن أناسٍ سخّروها عنوهْ   إذ أصبحوا منها لعمري الصفوهْ

بألسنٍ عن أنفسٍ مترجمهْ   كاشفة عشواء كلّ مظلمهْ

وإنّما الإنسان باللسان   وشرفُ اللسانِ بالبيانِ

ما النونُ يا صاحِ تُرى والكافُ   فالخلقُ دُرٌّ وهما أصدافُ

إنّ الذي ظنّهما حَرفَيْ هِجا   مستوجب من الحجا كلَّ هجا

هل كافلُ بالأرض والسماء   يا عُمي حرفان من الهجاءِ

تفهّموا يا قومُ ما الحرفان   إنّ نجاة المرءِ بالعرفان

ما فاعلُ العالم كالمفعول   كلاّ ولا الحامل كالمحمول

والكاف والنون اللذان انتظما   صُنعُ الإله منهما والتحما

وعنهما يأتلف الوجود   لِمن هو المشاهدُ الموجودُ

أنّى يكونان من المَواتِ   وعنهما منابع الحياةِ

هما عظيمان فجدُّوا في النظر   واستخرجوا من لجّة البحر الدّرر[2]

---

[1] القرآن، سورة ياسين 36. آية 82.

[2] المؤيّد، الديوان. القصيدة الثانية. ص. 199-200.

لقد أبدع اللـه الكافَ الرفيعَ المجـد، وأكملَـه بـاختراع النـون، إذًا، هـل الكـاف والنـون مجـرّد حرفيْن؟ يوضّح المؤيّد ذلك بقوله بأنّ من ظنّهما كذلك واجبُ الهجاء، ويشرح شهاب الدين بـن ذي الجوشن في رسالته "مطالع الشـموس في معرفـة النفـوس" : "واعلـم أنّ العـالم كلّـه بسـيط ومركّب، ظهر من العدم إلى الوجود بوساطة الأصلين – العقـل والـنفس- فوجـود حركاتـه مـن التالي بواسـطة الهيـولى، ووجـود روحـانيتهما المحركـة لـه مـن السـابق بواسـطة التـالي، وعلّتـه الموجودة أصل هذا العالم- وهما الكاف والنون- أمّا الأمر فهو السرّ الإلهي المكنـون بـين هـذيْن الحرفيْن، فالكاف السابق المحدود المكمّل بفيض الجود، وهو علّـة النـون، والتـالي أصـل تركيـب الوجود بمواد السابق. والخلق ينقسم إلى ثلاثـة أقسـامٍ: عـالمٍ روحـاني وهـو الإبـداع، وجـواهره أفراد. وعالم جرماني وهو الاختـراع وجـواهره أزواج. وعـالم جسـماني وجـواهره رباعيـة تركيبيـة تركّبت منها الأزواج. فأوّلها الجسم المطلق، ثمّ الأفلاك، ثمّ الكواكب، والاستقصات الأربعة: النار والهواء والماء والتراب. والمتولّدات الثلاثة: المعدن والنبات والحيوان. والإنسان هـو نهايـة العـالم الجسماني وهـو البيـت الأكمـل، والحجـاب الأفضـل الـذي خاطـب اللـه منـه الخلـق بأوضـح خطاب."[1]

نفهمُ من القصيدة الشافية والصوريّة وقصيدة المؤيّـد، بأنّـه بـأمر (كُـن) ظهـر العـالم كلّـه مـن العدم إلى الوجود بوساطة الأصل العقل والنفس، ففي العرفـان الإسـماعيلي"كـن" هـي الكلمـة القدسيّة التي أبدع اللـه تعالى فيها كافة الحدود وقـالوا إنّ الكـاف منهـا دليـل عـلى السـابق، والنون إشارة إلى تاليه، أي إلى التالي. ويقال لهـما الأصـلان العلويـان، ويقـابلهما في عـالم الـدين الناطق والأساس.[2] ويذكر الداعي أبو يعقوب السجستاني في كتابه "الينابيع": "المعنـى في إضـافة أمر اللـه إلى هذيْن الحرفيْن - وهما الكاف والنون - ينصرف على معنيين: أحدهما أنّه لمّا امتنع ظهور شيء من الروحاني والجسماني إلاّ من بين زوج لطيف أو كثيف، وكـان قيـام الأزواج بـأمر اللـه عزّ وجلّ، عبّر عنه بحرفين. والمعنى الآخر: الكاف والنون بحروف الجمـل سـبعون، وهـي السبعة من العشرات فكأنّه ينبئك أنّ أمر اللـه الذي يقال له إرادة، إنّما أراد اللـه أن يظهر بها الحروف العلوية السبعة، التي بها إنشاء الصور الروحانيّة، وأراد أن يقوم به الكواكب التي بهـا إنشاء الصور الجسمانيّة، وأراد أن يقوم به في العالم الجسماني النطقاء السبعة لإقامة السياسات الناموسيّة، وأراد أن يقوم به الأعضاء السبعة المتّفقة بعضها مع بعض في شخص الإنسـان، التـي بها إنشاء الصناعات العجيبة البديعة.[3]

[1] شهاب الدين، رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس. أربع رسائل إسماعيلية. تحقيق عارف تامر. ص. 20.
[2] الحمداني، كنز الولد. هامش رقم 1. ص. 39.
[3] السجستاني، الينابيع. ص. 74.

نلاحظ أنّ الكاف والنون ليسا مجرّد حرفيْن في اعتبار الفاطميين، إنّما معرفة معناهما تقودنا إلى معرفة خبايا العقيدة؛ فاللطيف والكثيف هما الزوج المكوّن للكون بحسب المعتقدات الفاطميّة، فالأصلان اللطيفان هما السابق (العقل) والتالي (النفس)؛ فعالم العقل باطن لطيف، وعالم الجسم كثيف ظاهر. يشرح هالم هاينز في مقالته "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي" أنّ المؤرّخ الزيدي الهمداني (القرن الرابع/العاشر)، يشرح هذا التحوّل من "كوني وقدر" إلى "العقل والسابق"، فيقول: "هناك سبعة آلهة، كل إله في سماء من السموات. الأوّل والأعلى منها الذي يقيم في السماء السابعة العليا، ويدعى كوني. وكوني خَلَق قَدَر الذي يقيم في السماء الثانية. وقدر خلق الآلهة التي هي دونه، أي الجد والاستفتاح والخيال والمخلوقات الأخرى... إلا أنّهم يطلقون الآن على ما اعتادوا تسميته بكوني، اسم "السابق" ويطلقون على قدر اسم "التالي"... كما يسمّونهما أيضًا بالأصليْن الأوّليْن، ويقولون إنّهما العقل والنفس، وإنّ الجد والفتح والخيال قد وجدت عنهما، كما كان الحال سابقًا بالانبعاث".[1]

ويعلّق هاينز على شرح الهمداني، بأنّه تأكيدٌ لصبغ العقيدة الإسماعيليّة المبكّرة بالأفلوطونيّة المحدثة. ويحاول هالم هاينز من جهة ثانية أن يربط بين العقيدة الإسماعيليّة والنظام العرفاني القديم، فيقول: "... ففي النظام العرفاني القديم، نجد أن أوّل مخلوقات الله الذي يتمرّد ويذعن لشعوره بالطمأنينة هو من جنس الإناث عادة Sophia وحافظت الأسطورة الإسماعيليّة على انعكاس لهذه الفكرة بتحويلها لفعل الخلق القرآني "كن" إلى صورة مؤنّثة لفعل الأمر "كوني". والتطوّر التقدّمي للعالم غير المادي أوّلا ثمّ للمادي، وابتعاد الإنسان عن الله، واستنارته وخلاصه من خلال العلم (أو الحكمة = غنوسيس) الذي يصل إليه على أيدي رسل يبعثهم الله. إنّ تلك الخصائص الفاصلة كلّها تبرز وصف العقيدة الإسماعيليّة بأنّها "عرفانيّة".[2]

تشرح لنا هذه المادّة أصل الأسماء وتعدّدها لمسمًّى واحد، وهذا يجعلنا نمسك بأطراف عدّة لحلول ألغاز القصائد. كما وتؤكّد مثل هذه المادّة مدى تأثّر العقيدة الإسماعيليّة بعقائد كثيرة سبقتها، كمنشأ الكون ودراسة خلقه وإبداعه وتطوّره. كما وتساعدنا هذه الدراسات الحديثة على تجاوز عقباتٍ عقّدها البعد الزمني للمادّة الأصلية، وكثرة المسمّيات والآراء والنظم.

---

[1] دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي" ص. 85.

[2] دفتري، الإسماعيليّون. هاينز هالم . "كوزمولوجيّة الإسماعيليين". ص. 90.

ونعود للأمر، فالأمر إذًا هو الفعل الذي يصدر عن مقام الجلالة الإلهيّة والتدبير الذي اقتضته سياسة الملك الرباني، وكلمة العدل التي انبثقت عن مقام الرئاسة الكونيّة والإرادة التي صدرت عن الخالق لإيجاد عالم المكوّنات،[1] وقد عبّروا عن ذلك في قصائدهم:

والأمـــر كالتـــدبير للسياســـة وكالمليـــك العـــدلِ في الرئاســـة
يظهـــر بالفعـــل عـــن الـــرئيس برأيـــه الصـــائب في المحســـوس
فالعقـل وجـهُ اللـه ذو الجـلالِ والنفسُ وجهُ العقلِ وهـي التـالي
والـــروح لا توجـــد في البدايـــة بالفعـل بـل تنشـأُ في النهايـة
عنـــد تمـــام العـــالم الكثيـــف بقـــوّة التركيـــب والتـــأليف[2]

تتحدّث الأبيات السابقة عن العقل كوجه اللـه، إذا كان العقل هـو المبدَع الأوّل بـأمر اللـه، بسرّ حـرفي "كـن"، فهـل يُعقـل أن يشبّه المؤيّـد في الـدين هبـة اللـه الشـيرازي، وجـهَ الإمـام المستنصر بوجه اللـه، هل الإمام هو العقل؟ وهل العقل مَثَلٌ والإمام ممثول؟

أمســـتنصرًا - يـــا وليَّ الإلـــه - بـــه ماجـــدًا مالكًـــا للرقـــاب
لأمـــركَ وجَّهـــتُ وجهـــي حنيفـــا وأســـلمتُ نـــفسي في كـــلِّ بـــابِ
فوجهـــك وجـــه الإلـــه المنـــير ونـــورك مـــن نـــوره كالحجـــاب
يـــداك يـــدا اللـــه مبســـوطتان وأنـــتَ لـه الجنـب دون ارتيـاب[3]

5.4.5. القلم، العقل، العلّة الأولى

لقد شرحنا في المبحث السابق الموتيفات الفاطميّة، ومنها "وجه اللـه"، وقد أوّله الفاطميون بالإبداع الأوّل التام الكامل الذي من عداه مفتقر إليه وهالك كلّ من لم يكن له علاقة به، وهذا في العالم الروحاني ((القلم)) ومثله في العالم الجسماني هو رسول اللـه.[4] نجد أنّ التطرّق إلى القصائد التي نظمت العقيدة، يُسهمُ في حلّ معضلات الأمور التي استعصى فهمها في القصائد العاديّة التي استخدمت مصطلحات عقائديّة فاطميّة في نظمها، فشُكّك في أمر شعرائها، نرى، من جهة، أنّ دائرة الشرح تكتمل وتتّضح بإحالة ما ورد من تفسير في القصائد

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 7. هامش رقم 38.
[2] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 7.
[3] المؤيّد، الديوان. ص.231.
[4] المؤيد، المجالس. ج.1. ص. 211.

العقائديّة ودمجه مع القصائد العاديّة، لكن من جهة ثانية إنّ مثل هذا الشرح من المؤيّد الشيرازي، يُدخلنا في متاهة أكبر؛ فهل "القلم"، هو "العقل" وهو "الأوّل" وهو "وجه الله"، ووجه الله هو الإمام، إذًا العقل هو الإمام،أم إنّ القلم والعقل والأوّل في العالم الروحاني مَثَلٌ، وممثولهم هو الرسول في العالم الجسماني؟ وبحسب القصيدة، ممثولهم هو الإمام، إذًا نجد مساواة بين الإمام والرسول، تعقدها المشابَهة بين المثل والممثول، وقد اعتمد الفاطميّون أنّ الناطق هو صاحب التنزيل والشريعة، والإمام هو صاحب التأويل وعلم الباطن، أي النبي صاحب العبادة العمليّة الظاهرة، والإمام صاحب العبادة العلميّة الباطنيّة. هذه القصائد كلٌّ على حدة غير واضحة وغامضة، أمّا إذا ربطنا الأبيات المختلفة، تآلفت المعاني واتّضحت غوامضها؛ وتمكّنا من سبر أغوار معاني بعض الأبيات، وهنا يستوقفنا بيت شعر لتميم بن المعزّ لدين الله يمدح أخاه العزيز عندما استلم الخلافة قائلا له:

معنًى من العلّة الأولى التي سبقَتْ خلقَ الهيولى وبسطَ الأرض والمدر

والعلّة الأولى التي أبدعَها الله هي "العقل"، إذًا يوازي الشّاعر بين العقل الأوّل وبين الإمام، فهل وُجد الإمام وأُبدِعَ قبل كلّ المخلوقات؟ قبل الهيولى المبدَع الثالث بعد العقل والنّفس؟ قبل أن يبسط الله الأرض والمدر؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر وجود الإمام في القرن الرابع الهجري، وخلق الكون قد تمّ قبل ذلك بآلاف السنين؟ هل يبالغ تميم في مدحه، أم أنّه، في مثل هذا المدح، يعتمد عقيدة يؤمن بها الفاطميّون؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة يجب البحث عن العلاقة بين العقل والمبدَعات والإمام؟ نعود للسجستاني في ينبوعه العشرين لنفسّر هذه الغوامض؛ ففي مجرى حديثه عن "كيفيّة حركات الفلك على مراد النفس واختيارها مع وجود الجبر"، يقول: "ولا تجد في وضع الفلك وقواه قدرة فيها إبطال نوع من الأنواع، واستحالة منه إلى غير نوعه، بل فيه حركة في تلك الأشخاص وإنشائها مرّة إلى أن تبلغ إلى الشخص الكامل".[1] ويعرّف المحقّق، في الهامش، الشخص الكامل بالعقل الأوّل أو السابق أو المبدَع الأوّل، يقابله في عالم الدين الناطق وله رتبة التنزيل. نجد أنّ ربط القصائد المختلفة مع بعض، وربط النظْم مع المادّة النظريّة، يقودنا إلى حقيقة المبادئ الفاطميّة، فالعقل، الأوّل، السابق، الواحد، هو الناطق بحسب نظريّة المثل والممثول، والمشابهة التي يعقدها المؤيّد الشيرازي في قصيدته، تقودنا إلى أنّ الإمام هو شخص مقدّس، حامل لأسرار الدين، تلك التي نقلها الأنبياء والأوصياء حتى عصر النبي محمّد ووصيّه عليّ وسلالته الفاطميّة.

[1] السجستاني، الينابيع. ص. 115.

ولعلّ الداعي المجهول في القصيدة الشّافية يشير إلى نفس المعنى، مستبدلاً الإمام بنوره:

بـاري البرايـا الـدائم الفـردُ الصـمد	والجاعـل الواحـد أصـلاً للعـدد
أبدعــــه "بــــأمره" المجيــــدِ	فأصــــبح "الأوّل" في الوجــــود
نــــورًا بســـيطًا حائطًـــا بالـــدّار	مـــن ســـائر الجهـــات والأمصـــارِ
ســـمّاهُ عقـــلا ســـابقًا فعّـــالا	فجـــلَّ عـــن إدراكـــه تعـــالى[1]

وعن اوّل المبدَعات يقول داعي الدعاة القاضي ابن أبي سالم الوداعي،[2] إنّ اللـه أبدع ما أبدع من غير سبب، والمفعول به للفعل "أبدع" يرد بعد بيتيْن، وهو كلمة "أشخاص"، وهؤلاء أشخاص نور، وقد تحدّثنا عن موتيف النور وعلاقته بالأئمة، والقصيدة تخبرنا عن هؤلاء الأشخاص كأوّل المبدَعين؛ "في مبتدا الإبداع بالسواء"، وفي هذا السبق الإبداعيّ يتساوى الأشخاص مع العقل، فكلاهما المبدَع الأوّل، إذًا كلاهما واحد:

أبـــدع مـــا أبـــدع مـــن غـــير ســـبب	ولا لمـــــسّ حاجـــــة ولا أرب
مـــــن غـــــير شيّ لا ولا في شيّ	ولا لشيّ جـــــال في الـــــروي
أشـــخاصَ نـــورٍ كلّهـــم في الـــذاتِ	والعلـــمِ والقـــدرة والحيـــاة
والفصـــل والعـــزّة والســـناء	في مبتـــدا الابـــداع بالســـواء
مـــن غـــير تـــأخير ولا تقـــديم	وذاك فعـــل العـــادل الـــرحيم

ويفرّق الفاطميّون بين المبدَع والمخلوق، فالمبدعات تطلق على الروحانيّات، والمخلوقات على الجسمانيّات،[3] وفي ذلك نظم الصوريّ:

والفـــرق بـــين المبـــدع الجليـــل	ورتبـــة المخلـــوق بالتفضـــيل
المبـــدع الأشـــيا الـــذي اخترعـــه	مبدعـــــه أوّل شيء صـــــنعه
أبدعـــــه في أكمـــــل الكـــــمال	مـــن غـــير شيء لا ولا مثـــالِ
فهـــو شيء لـــيس شيء قبلـــه	إليـــه يعـــزى حيـــث كـــان أصـــله

---

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1-2.
[2] الوداعي، سِمط الحقائق. ص. 27.
[3] السجستاني، الينابيع. ص. 101.

فـــأوّل الأنـــوار نـــور العقـــل إذ نـــوره أصـــل لكـــلّ أصـــل[1]

إنّ اعتبار الإمام ممثول العقل الأوّل، يدعنا نتساءل: هل الإمام مبدَعٌ أم مخلوق؟ وهذا يقودنا لمفهوم الكثيف واللطيف؛

والـــروحُ لا توجـــدُ في البدايـــة بالفعـــلِ بـــل تنشـــأُ في النهايـــة
عنـــدَ تمـــامِ العـــالمِ الكثيـــفِ بقـــوَّة التركيـــبِ والتـــأليفِ
وهـــي التـــي لا شـــكَّ في الأعضـــاءِ ســـاريةً كالضـــوء في الهـــواءِ
وكـــانَ في وقـــتِ أوانِ الحمـــلِ والشيء بـــالقوّة لا بالفعـــلِ
حتّـى إذا الجسـمُ استَوت خِلْقَتُـهُ وانتقلـتْ مـن عـدمٍ صـورتُه
وصـــارَ في فســـحةِ دار الحـــسِّ وانـــتشرت فيـــه مـــوادُ الـــنفس
وعُـــدَّ ذاكَ الجســـمُ خلقًـــا آخَـــرَا مُسْـتويًا في الخلـقِ حيًّـا ظـاهرا
كـــذاكَ روحُ القـــدسِ في البديـــة تقبـــلُ أمـــرَ الأمـــرِ في النهايـــة
لأنّهـــا في بحـــرِ ذاكَ الكـــورِ تفـيضُ مـن قبـلِ حـدوثِ الـدَوْرِ
أرواحُهـــا موجـــودةٌ في الأوَّلِ من جوهرِ العقلِ اللطيفِ الأزَلي[2]

نفهم من القصيدة السابقة أنّ العالم إثنان: عالم الكثافة، وهـو عـالم الأجسـام، وعـالم اللطافـة، وهو عالم العقل؛ فعالم العقل لطيف باطن، لأنّه جوهر في ذاته، أزليّ الغاية من ضربـه في ذاتـه لا يحصل إلاّ الواحد، أمّا عالم الجسم فهو كثيف ظاهر، لأنّ وجود الكثافة عن تراكم الأجـزاء في الموجودات لبعدها عن المبدع الأوّل الذي هو عين الإبداع، وتعذّر الأمر عليها في أن تكون مثـل ما تقدّم عليها في الوجود لكثرة الوسائط، وقيام العوائق، وعجز تلك الموجودات بأجزائها الكثيرة عن حفظ ذاتها على الحالة التي هي أشبه بما علاها مـن المرتبـة منهـا بمـا دونهـا، فتجمّعـت الأجزاء كلّها وتراكمت تعاونا على حفظ وجودها هربا من الفساد، فضاق جوهرها فصار كثيفًا. والكثافة في الأجسام وجودها فيها عن ذواتها لا عن علل موجبة. وذلك مثـل العقـل الأوّل مـن جهة كونه إبداعًا فردًا محضًا، ومن جهة كونه مبدعًا ذا كثرة.[3]

[1] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 29. ويذكر في الهامش أنّ كلمة "الأشيا" في السطر الثاني أصلها الأشياء.
[2] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 8-9.
[3] السجستاني، الينابيع. ص. 113. هامش رقم 3.

وكيف نجدُ المبدَعَ ذا كثرة، وهو العقل، الواحد، الأوّل؟ عن العلاقة بين الواحد والكثرة يقول السجستاني: "...فإذا العقل لا يسبقه شيء من الموجود، إذ هو المحيط بكلّ شيء: محيط ومحاط به، عقلي ووهمي وحسيّ، فالله أجلّ وأعزّ عن كلّ إحاطة ومحيط ومحاط به، وتعالى عنها علوًا كبيرًا. وأيضًا فإنّ العقل يشبه الواحد الذي هو أوّل الأعداد، ولم يسبقه شيء من الأعداد، لا من الأفراد ولا من الأزواج، بل الأعداد كلّها إنّما تتكثر من الواحد وبالواحد، وكذلك العقل واحد، وهو الذات لجميع المعقولات".[1]

وقد نظم الشعراء الفرق بين الواحد والأحد فقال الصوري:

وسائل يسأل هل هو أحد	أم أحد حتى يصحّ الشاهد
قلنا له الواحد مبدا للعدد	والأحد المبدي له الفرد الصمد
والأحد المبدِع هو الأزل	والواحد المبدَع وهو الأوّل
أوّل من قام بتوحيد الأحد	ودلَّ بالعلم عليه من جحد
وصار للأعداد أصلا صدرت	عنه ومنه انبجست إذ ظهرت
لأنّ لولا الواحد المقدَّم	ما كان للتالي محلٌّ يُعلم
وهكذا الأعداد في التطابق	حتى تقوّت قوّة الخلائق
هذا على ذا أبدًا مركّب	وذاك بالسبق له مستوجب
فالعدد الشاهد بالتوحيد	هو لعمري أعدل الشهود
لأنّه من واحد مبداه	دلّ على وحدة من براه[2]

يتحدّث السجستاني في ينبوعه السابع والثلاثين، بأنّ الحكمة أوجبت أن يكون من الواحد المحض الكثير، فالواحد علّة ظهور الكثرة، وإنّ كلّ كثرة مضمومة إلى شيء هو أشدّ توحّدًا منها، وليثبت السجستاني ذلك، يعطينا أمثلة من العالم ومن الأشخاص، وذلك انّ السماوات والكواكب، كلّها مضافة إلى تحريك النفس الكليّة. فالسماوات والكواكب ذوات طبع واحد من جهة حركاتها، تتولّد منها صور كثيرة من المواليد والمعادن والنبات والحيوان المختلفة بطبائعها، وخواصّها، وكذلك النطفة شيء يتولّد منها شخص واحد وأعضاء مختلفة،

[1] السجستاني، الينابيع. ص.80.
[2] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص.25.

ومزاجات متباينة؛ وهي الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة، ونشأ عنها الاخلاط الأربعة، وهي الصفراء والسوداء والبلغم والدم.[1]

نفهم من هذه الأبيات أنّ الله بأمره أبدع الواحد وجعله أصلا للعدد، وسمّاه "العقل" و"السابق"، وإذا دمجنا بين هذه الأبيات، وأبيات المؤيّد التي سبقتها، نجد أنّ الكاف هو أوّل المبدعات؛ إذًا العقل والكاف والسابق والواحد كلّها أسماء للمبدع الأوّل.

ونعود للقاضي الوداعي في "سمط الحقائق" ناظم قصّة الإبداع في قصيدته الزاخرة بالرموز، لنجد العلاقة بين العقل والأوّل والسابق وأشخاص النور!

أبدع ما أبدع من غير سبب	ولا لمسّ حاجة ولا أرب
من غير شيّ لا ولا في شيّ	ولا لشيّ جال في الروي
أشخاصَ نورٍ كلّهم في الذاتِ	والعلمِ والقدرة والحياة
والفصل والعزّة والسناء	في مبتدا الابداع بالسواء
من غير تأخير ولا تقديم	وذاك فعل العادل الرحيم

إنّ الأشخاص التي يتحدّث عنها الوداعي، أشخاص نورٍ، وكلّهم يتساوون في الذات والعلم والقدرة والحياة والفضل والعزّة والسناء، ولفهم هذه الأبيات نعود لرسالة الإمام المعزّ لدين الله الفاطمي، التي جاءت برواية الشيخ ابن عيسى المرشد وأوردها شتيرن في كتابه "دراسات في الإسماعيليّة المبكّرة"[2]: "فسبحان من جعل الآيات نورًا للعارفين، وتذكرة للمتذكّرين، الذي كان ولا مكان، ولا دهر، ولا زمان ولا ممكنات، ولا حين؛ فلما أراد إرادة، وشاء مشيئة فخلق نورًا، وخلق من ذلك النور خلقًا، فمكث ذلك النور برهة من دهره لا يدري خالق هو أم مخلوق، ثمّ نفخ فيه روحًا، وأوقع منه صوتًا بأن كن فكان بإذن الله له، وكوّن الله جميع الأشياء مبدعة من الكاف والنون وتكوّن ومكوّن وكائن ثمّ الله، ثمّ بالواو والياء فصار اسمًا لمن فوقه فسمّاه كوني".

نستنتج بعد ربط المادّة العقائديّة المنثورة بالمادّة المنظومة، أنّ الأئمة بلطيفهم هم من المبدَعات الأولى التي أبدعها الله، ووجودهم في العالم المادّي الجسدي بكثيفهم هو تطبيق لنظريّة المثل والممثول التي آمن بها الإسماعيليّون، فالأئمة هم الحدود الجسمانيّة التي تماثل الحدود العلوية، وتتّصف بصفتها وتسمّى بأسمائها، وهم خمسة حدود جسمانيّة أرضيّة: النبي

---

[1] السجستاني، الينابيع. ص. 162-163.

[2] *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). P.7. .Stern

والوصي والإمام والحجة والداعي؛ يقابلهم في العالم العلوي: السابق والتالي والجحد[1] والفتح والخيال.[2] فبحسب نظريّة الخلق الفاطميّة فإنّ الوجود تأسّس من علّتين: "إحداهما الأمر وهو علّة العلل، والثاني العقل الفعّال وهو علّة ومعلول، والأمر بنظرهم هو المادّة الإلهيّة التي تمدّ العلّة الثانية ولا تستمد منها، والأمر والباري كلمة واحدة تستمدّ منها كافة الحدود الروحانيّة، وقد يظهر الأمر في العالم السفلي متجسّدًا في صورة الحجاب البشري، وقيامه بالمدّة المقرّرة، فإذا غاب الإمام انتقل الأمر إلى شخص آخر من ولده بموجب النصّ، فهو إذًا علّة الوجود كما أنّ الواحد علّة الأعداد، ومنه تكوّنت كسورها وأعدادها، والأمر هادئ بذاته، لأنّه يمدّ ولا يستمدّ، بينما العقل يمدّ ويستمدّ، فهو هادئ بهدايته، لأنّ مادته من الأمر استمدّها لأنّه علّته، والأمر ظهر في العالم السفلي في صورة الحجاب البشري، والأمر هو الإمام بالحقيقة لأنّه هادٍ بجوهره الذي هو الأمر، والجسم البشري حجابه قد سمي باسمه".[3]

إذًا إيجاد العالَم في رأي الفاطميين تمّ بطريقتيْن: الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيّات، وما يفعله الوداعي في قصيدته هو التمثيل عن عمليّة الإبداع الروحاني، بشيء حسيّ من العالم الجسماني:

أبدعهم على سبيل الدفعة	كما أبان الجلنار طلعة
أو كدخول الضوء بيتًا مظلما	لا بمثال كان قد تقدّما
ولا زمان كان ما كان ولا	أبدعهم في خلأ ولا ملا
إذ هذه قضيّة الأجسام	لنقصها عن رتبة التمام
فسبق الواحد منهم بالنظر	إلى الوجود كلِّه ثمّ افتكر
في ذاته وفي ذات أبنا جنسه	فصحّ في يقينه وحدسه
من غير إلهام ولا اختصاص	يبطل عدل مالك النواصي
أن لهم جميعهم معبودا	أبدعهم وأظهر الوجودا
لما رأى القصور في حالاتهم	والعجز عن أن يوجدوا ذواتهم
مع كونهم في غاية الجلال	والنور والقدرة والجمال[4]

[1] أغلب المصادر تذكر هذا الحدّ العلوي باسم "الجد"، عدا السجستاني الذي يسمّيه "الجحد".
[2] السجستاني، الينابيع. ص.18.
[3] السجستاني، الينابيع. المقدّمة بقلم المحقّق مصطفى غالب. ص. 19.
[4] الوداعي، سمط الحقائق. ص.27.

يتحدّث عن ثلاثة أشخاصٍ، بتضمين وترابطِ أبيات وضمائر عائدة وروابط لغويّة لا تزيد القصيدة إلاّ إبهامًا، فعمليّة الإبداع لم تتمّ رغم كون المبدعات في غاية الجلال والنور والقدرة والجمال، فالأشخاص النورانيّة قاصرة وعاجزة عن إيجاد ذواتها، تشدّد هذه الأبيات على مبدأ هامّ في العقيدة الإسماعيليّة، هو مبدأ التوحيد. فمن أشخاص النور المبْدَعين توالت كلّ المبدَعات، كما ذكر السجستاني في ينبوعه السابع والثلاثين بإنّ الحكمة أوجبت أن يكون من الواحد المحض الكثير، فالواحد علّة ظهور الكثرة،[1] وهذا النور المبدَع أوّلا بحسب القصيدة الوداعيّة وبحسب رسالة المعزّ، لا بدّ أن يكون واحدًا وأصلا لمبدَعات كثيرة، وما يؤكّد هذا الطرح، بيت الشعر المأخوذ من القصيدة الصورية والقائل:

فأوّل الأنوار نور العقل إذ نوره أصل لكلّ أصل[2]

نجد مرّة ثانية أنّ ربط القصائد بعضها ببعض يعطينا الإجابة على المبهم في ذاك الطرح أو غيره. فهذا النور واحد وله أبناء جنس يشتركون معه في صفاته، ويختلفون مع مبدَع آخر في صفاته، وهذا الاختصاص للكائنات إنّما هو دليل على عدل الله. نتابع مع وصف ونظم الوداعي لعمليّة خلق العالم:

فقام بالتوحيد فيهم ناطقا ثمّ استحق أن يسمى سابقا
فطرقته مادة المنّان[3] بها انتهى إلى الكمال الثاني
وصار حقًّا مطرح الشعاع وأوّلا في عالم الإبداع
كرتبة الواحد في الأعداد عالٍ لأبنا[4] الجنسِ والأنداد
بالسبق والوحدة والفضيلة منفردًا بالرتبة الجليلة
فحين حاز رتبة الجلالة أحسن بالفضل الذي قد ناله

تتحدّث هذه الأبيات عن العقل، الأوّل، الواحد، السابق المسمّى أيضًا "كوني"، وقد ذكر المعزّ لدين الله في رسالته للشيخ ابن عيسى المرشد: "ثمّ جرى الأمر إليه (الهاء تعود على كوني، في الفقرة التي سبقت هذه ووردت في الرسالة) من بارئه؛ بارىء البرايا أنِ اخلق من نورك خلقًا يكون

[1] السجستاني، الينابيع. 162-163.
[2] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 29. ويذكر في الهامش أنّ كلمة "الأشيا" في السطر الثاني أصلها الأشياء.
[3] الوداعي، سمط الحقائق. هامش رقم 2. ص. 27 يذكر أنّ كلمة "مادة" مكتوبة بالتخفيف.
[4] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28. وردت الكلمة بدون همزات، "لابنا" والمقصود بها "لأبناء".

لك وزيرًا، ومعينًا، ولأمرنا مؤدّيًا، فخلق من نوره خلقًا وألقى عليه اسمًا فسمّاه قدر؛ فبكوني كوّن الله جميع الأشياء، وبقدر قدّرها الله."[1]

يتحدّث في البيت الثاني عن العلّتين (الكمال الثاني)، أصل الوجود؛ الأمر علّة العلل، والعقل الفعّال وهو علّة ومعلول، فالأمر بنظرهم هو المادّة الإلهيّة التي تمدّ العلّة الثانية ولا تستمد منها، والأمر والباري كلمة واحدة تستمد منها كافة الحدود الروحانية، فهو علّة الوجود كما أنّ الواحد علّة الأعداد.[2]

ولشرح الأبيات السابقة نتوجّه إلى مصدر إسماعيليّ؛[3] "رسائل إخوان الصفا"، يؤكّدون فيه أنّ الإبداع الروحاني كان دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان، حيث أبدع الباري سبحانه صورًا نورانيّة كثيرة لا يحصيها العدد، متساوية في الكمال الأوّل والوجود الأوّل الذي هو الحياة والقوة والقدرة،وبوجب عدله سبحانه وتعالى جعلهم متساوين لا فضل لأحد منهم على الآخر إلاّ بالسبق في التوحيد.

وهذه الصورة النورانيّة التي لا كثافة فيها ولا تجسيم، ولا يحتويها مكان ولا احتاج مبدعها إلى زمان، تسمّى عالم الإبداع أو العالم الروحاني، وهي على حالة من الجلالة والفضل والكمال والشرف تعجز عقول البشر عن إدراك مبدعها. ومن بين هذه الصور الروحانيّة، نظرت صورة إلى ذاتها وإلى أبناء جنسها، وتأمّلت فيهم فهجم بفكرتها من ذاتها، وبذاتها من غير معلم ولا ملهم ولا مفيد ولا مؤيّد لها. فعلمت بعد تفكيرها أنّ لها ولأبناء جنسها مبدعًا أبدعهم تعجز عن إدراكه، فنفت هذه الصورة عنها وعن أبناء جنسها الإلهيّة وشهدت بها لمبدعها ومصوّرها، وبذلك الفعل استحقّت أن تسمّى "أوّلا" و"سابقًا"، ثمّ أمدّها الله بمادّة خصّتها دون سائر أبناء جنسها مجاراة لها على ما كان من توحيدها وتسبيحها واعترافها بالإلهيّة لمبدعها، بمعرفة ما كان وما سيكون، وأعطتها امتياز الشرف والجلالة والعظمة على جميع عالم الإبداع، وعرفت بالموجود الأوّل، أو المبدَع الأوّل، أو العقل الأوّل أو القلم".[4]

شخصان من عالمه اثنان فاستبقا كفرسي رهان

---

[1] *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). p.8. .Stern

[2] السجستاني، الينابيع. ص. 19.

[3] دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم." كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي"، ص. 86.

[4] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 39. نقلا عن رسائل "إخوان الصفا وخلان الوفا". ج.3. ص. 352. منشورات صادر.

فسبّحا وقدّسا ووحّدا ... ونزّها وعظّما ومجّدا
واعترفا بفضل من تقدّما ... وخضعا لنوره وسلّما
وبذ شخصٌ قصب السباق ... وقصر الثاني عن اللحاق
فصار للأوّل فضل المرتبة ... فاختصّه سابقه وقرّبه
وطرقته مادة لسبقه ... صار بها في ضمنه وأفقه
وهبط الثالث بالقصور ... وأدركته ظلمة الفتور
لأنّه ظنّ وليس حقّا ... أنّ له مثل أخيه سبقا
وأنّه وذاك بالسواء ... فمال نحو الظنّ والأهواء[1]

إذا كنّا قد عرفنا الشخص الأوّل، فمن هما الشخصان اللذان استبقا، وعلامَ استبقا؟ ومن ذا الذي بذّ قصب السباق، وإلى أين هبط الثالث وماذا حلّ به؟ أسئلة كثيرة تثيرها القصيدة، ولا تعطي عليها إجابات، فهي ليست فجوات على مستوى النصّ، لأنّنا كلّما تابعنا القراءة زاد الإبهام وتحوّلت الفجوات إلى فجوات على مستوى القارئ، لكن ليس كلّ قارئ، بل القارئ المستجيب المستفيد، فالشعراء في قصائدهم إنّما يوجّهون الحديث لمتلقٍّ خاصّ مقصود، يقول الوداعي بأنّ القصيدة أمانة مذخورة للمستحقّ، فينظم في بداية تعريفه لكتابه:

وهذه القصيدة المكنونة ... أمانة مذخورة مصونة
عن بذلها إلاّ لمستحقّ ... حظرتها على جميع الخلق[2]

لأنّ القصيدة أمانة مذخورة، محظورة على جميع الخلق إلا المستحق، نجد الوداعي يكثّف الرموز، ويمثّل لعمليّة الإبداع بأمثلة من العالم الكثيف، من عالم الخلق، والسجستاني في "الينابيع" يقول: "غير أنّا وضعنا هذا الكتاب لأهل الفهم والكمال الذين يكتفون بالقليل من الكلام، ويدركون باليسير من الألفاظ الكثير من المعاني". ويوضح محقّق الكتاب مصطفى غالب في الهامش: "من هنا يتبيّن لنا أنّ المؤلف صنّف هذا الكتاب لطبقة خاصّة من رجال الفكر الإسماعيليين الذين اجتازوا مرحلة طويلة من التدرّج بمراتب الدعوة، فاطّلعوا على رموزها وعرفوا مضمون إشاراتها."[3]

---

[1] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.
[2] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 26.
[3] السجستاني، الينابيع. ص.173. والهامش رقم 2. ص. 173.

تتحدّث هذه الأبيات عن بداية الخلق، ومن الصعب فهمها منفصلة عن مادّة تشرح غوامضها، لأنّها مكثّفة بالرموز، فمن هو الذي حاز رتبة الجلالة، ومن هما الشخصان اللذان استبقا كفرسي رهان، وعلى ماذا استبقا؟ هل كان السبق على التسبيح والتوحيد والتقديس؟ وبفضل من اعترفا، هل خضعا للمخلوق الأوّل أم لله؟

إنّ مثل هذه الأبيات كانت مصدر تخبّط عند الباحثين عن كيفيّة نشأة وتطوّر العقيدة الإسماعيليّة، ونجد هذا التخبّط واضحًا في النصّ التالي: "فما هو الأمر الذي كان قائمًا من قبل إذن؟ مع إقرارنا بأنّ الكتابات المبكّرة، مثل كتاب "العالم والغلام" وكتاب "الرشد والهداية" أو الرسائل الست لكتاب "الكشف"، توفر رؤية معمّقة في عقيدة الإمامة وممارسات الدعوة وأساليب التأويل، إلاّ أنّها لا تعطي أية صورة منتظمة لمجمل إطار العقائدي للإسماعيليّة المبكّرة.

لقد قادت بعض المعلومات المثيرة للاستغراب لبعض المؤلفين غير الإسماعيليين الدارسين إلى المسار الصحيح، فالتميمي الشاعر اليمني المعاصر لأقدم دعوة إسماعيليّة في اليمن يشير إلى الإسماعيليين في ثلاثة أبيات شعر مروية بشكل مستقل وتقول ما معناه: "لقد جعلوا "قدر" إلهًا، و"كوني" خالقه الذي أوجد له البقاء ثمّ ستر نفسه، إنّهم يرون "قدر" و"كوني" آلهة هي "الجد" الذي يُضم إلى "الخيال" و "الاستفتاح" ... فيا للضلال".[1]

إذًا كيف لقارئ عاديّ أن يفكّ طلاسم هذه القصائد التي تصف عمليّة الإبداع، مهما حاول لن ينجح، وإذا توجّه باحثًا عن التأويل، فالقصائد هنا مختلفة لا تحتمل كلماتها التأويل، فهي قصائد تصف عملية الإبداع عن طريق التمثيل، لكنّ هذا التمثيل يعتمد على التشخيصِ فتختلف الامور كليًّا، ولا يبقى أمامنا إلاّ جمع الخيوط من القصائد الأخرى والمادّة النظريّة وربطها، وقد أسهم كتاب "مفاتيح المعرفة" في معرفة المقصوديْن بالقصيدة: "لقد انتهت وتذكّرت إلى ما انتبهت إليه وتذكّرته الصورة الأولى، صورتان من تلك الصور الإبداعيّة، فنفتا الإلهيّة عن ذاتهما، وعن أبناء جنسهما، واعترفتا بهما لمبدعهما، وشهدتا له بذلك، واعترفتا للصورة التي سبقتهما بفضل شرف السبق عليهما، فسمّيتا بفعلهما ذلك "منبعثتين" لأنّهما انبعثتا مقتادتين بالصورة الأولى وفعلها.وكان أحد هذين المنبعثين أسبق إلى التوحيد، فاستحقّ لسبقه أن جعله الحدّ الأوّل له باب وحجاب يخاطب منه من هم دونه من العقول، وأمدّه من نفس المادّة التي أمدّه بها مبدعه وبذلك شرف على المنبعث الثانيين وعلى كافة أبناء جنسه، وعرف بواسطتها ما كان وما سيكون، فسمّي بالتالي أو العقل الثاني أو النفس الكليّة أو الانبعاث الأوّل الذي هو

[1] هالم هاينز، كوزمولوجيّة الإسماعليين من العهد ما قبل الفاطمي.

"اللوح". أمّا المنبعث الثاني أو العقل الثالث فإنّه لم يعترف بفضل السبق للمنبعث الأوّل، وتوهّم أنّه مساوٍ له في الشرف والرتبة، فكان ذلك التوهّم خطأ أكسبه تأخّرًا وانحطاطًا عن منزلته"[1]

ويذكر مصطفى غالب في "مفاتيح المعرفة" أنّه "لما شهد المبدع الأوّل أو الموجود الأوّل بإلهيّة مبدعه وسبّحه وقدّسه بخشوع وخضوع، وإقرارٍ بنيّة صادقة بكلام مسموع معقول صحيح، ففطن له من جميع تلك الحدود العلويّة المنبعثان، فاستبقا كفرسي رهان، فسبق أحدهما الثاني، فسبّح للسابق الأوّل، وهو المبدع الأوّل وقدّسه وعظّمه وشرّفه؛ ثمّ سبّح المنبعث الثاني المبدع الأوّل، وقدّسه اقتداء بالمنبعث الأوّل، ولم يعترف بسبقه له، وفضله عليه بفعله، فكان ذلك سبب نقصانه، وقيامه بالقوّة دون الفعل، وكان أوّل عالم الخلق الذين تخلّفوا عن الإجابة وتكثّفوا، وجميع ذلك أسرع من لمح البصر".[2]

ونحن نتساءل؛ هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتّخذ باحثو العقيدة الجدد القصائدَ المنظومةَ لتأليف كتبهم العقائديّة، فعندما يتّخذ مصطفى غالب، الكرماني مرجعًا، يدوّن ذلك في هوامش كتابه،وكذلك الأمر مع المخطوطات العديدة التي يقتبس منها، أمّا مثل هذه المادّة السابقة، فقد وجدتُها فقط في القصائد العقائديّة مثل كتاب "سمط الحقائق"،[3] وهذا يقودنا لأهميّة هذه القصائد ولكونها مرجعًا معتمَدًا للعقيدة الإسماعيليّة.

وتصف لنا قصيدة الوداعي "سمط الحقائق" كيف تتالت رتب الإبداع، وتكوّنت تسعة عقول، والمنبعث الثاني الذي استكبر وعوقب طلَبَ المغفرة وأصبح في منزلة العقل العاشر:

ثمّ تتالت رتب الإبداع	مهطّعة إلى نداء داع
فانقسمت أفلاكها بسبعة	بمقتضى إبطائها والسرعة
في ضمن كلّ فلك من الصور	ما عدُّهُ يخرج عن وسع البشر

تتحدّث هذه الأبيات عن تتالي رتب الإبداع بعد العقل الأوّل والنفسِ، بعد "كوني" و"قدر"، جلب النشاطُ الكوني الإبداعيُّ كائناتِ العالم الروحاني، "فمن نور "كوني" يخرج الكروبيون السبعة الذين يتولّون حقًّا بعد خلق العالم المادي، السيطرة على الأفلاك السماويّة السبعة، بينما تخلق "قدر" الكائنات الروحانيّة الاثنتي عشرة التي تتولى السيطرة على فلك البروج، ونجد في النصّ قائمة بأسمائهم وهي التي تبدأ "بالجد" (الحظ السعيد)، و"الفتح" (الغزو والانتصار)،

[1] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 39-40.
[2] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 80.
[3] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.

و"الخيال" (أو التخيّل)، كما أنّها تضمّ عدّة أسماء معروفة جيّدًا لملائكة من التراث الإسلامي، مثل رضوان (حارس الجنة)، ومالك (ملاك الجنة)، ومنكر ونكير (ملاكا القبور)، غير أنّ نصوصًا إسماعيليّة أخرى قرنت الجد والفتح والخيال بالملائكة جبرائيل وميكائيل وإسرافيل"[1]

فانتظمت مراتب العقول	كالتسعة الآحاد في التمثيل
حينئذٍ استيقظ الذي فتر	عن اللحاق بأخيه وادّكر
وسأل الأدنى من المراتب	عن ذنبه سؤال عبد تائب
فبيّن الذنب له وأظهرا	فمال عنه تائبًا واستغفرا
مستشفِعًا بمن علا عليه	وسائلا بحقّهم لديه
في العفو عمّا كان منه من غلط	في وهمه وظنّه الذي فرط
فعطفت جميعها منحطّة	برحمة منها فنال قسطه
من الكمال المستفاد الآخر	وصار عقلا في المقام العاشر[2]

يذكر الأعظمي في الحقائق الخفيّة عمليّة الإبداع وكذلك تكبُّر العقل الثالث، أو المنبعث الثاني: "ثم إنّ الانبعاث الثاني انبعث في ذاته ما انبعث في ذات الانبعاث الأوّل، فنظر كما نظر، ونفى عنه الالهية وعن أبناء جنسه، كما نفى، وأثبتها لمبدعهم تعالى كما أتيت، وسبّح العقل الأول وقدّسه كما سبّح وقدّس، وتخطاه وجهله وظن أن وإياه في حال المماثلة والمساواة والمشاكلة، وكان ذلك عنه ذلة وخطيئة، أعنى المنبعث الثاني، فانقطعت مادة الانبعاث الأول عنه ولحظاته وتأييداته وبركاته، فأظلمت لذلك صورته، وبعد عن رتبته، إذ هو وحده القريب إليه، الشاهد عليه المثاب به، المعاقب به."[3]

ويذكر هالم هاينز أهمّية الخطأ الذي ارتكبه "كوني"، فيقول: "... فإنّ خطأ المخلوق الأوّل، كوني، الذي اعتبر نفسه إلهًا، له أهمّية خاصّة بالنسبة إلى علم نشأة الكون (كوزموغاني) الإسماعيلي. إنّ

[1] دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي، هاينز هالم. ص. 88-89.

[2] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28-29.

[3] الأعظمي، الحقائق الخفيّة. الباب الثالث من السرادق الأوّل – الفصل الأوّل. ص.87.

خطأ كوني، وما ظنّه بنفسه ثمّ شعوره بالطمأنينة، دفعت الإله الخالق إلى التدخّل، وهو ما أدّى إلى انطلاقة عمليّة الخلق والإبداع ووضعها موضع الحركة"[1]

ويحدّثنا مصطفى غالب بأنّه بعد هبوط العقل الثالث/المنبعث الثاني، عمد العقل الأوّل إلى دعوة جميع عالم الإبداع إلى توحيد المبدع وتسبيحه وكانت هذه الدعوة بواسطة العقل الثاني أو المنبعث الأوّل، كونه بابه وحجابه، وهكذا أُبدعت تسعة عقول، وبعد استغفار العقل الثالث أمِدَّ بالمادّة الأزليّة وأصبحت مراتب الإبداع تتكوّن من عقول عشرة وُجدوا عن طريق الإبداع واحدهم عن طريق الآخر بلا كثافة ولا تجسيم على دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان.[2]

والحدود العشرة: الروحانية منها هي: العقل الاوّل أو المبدع الأوّل، العقل الثاني (فلك الكواكب الأعلى الحاوي لكلّ ما في عالم الجسم الثاني الذي يأتي في الترتيب بعد عالم الجسم الأوّل وهو عالم الهيولى والصورة). العقل الثالث (فلك زحل). العقل الرابع (فلك المشتري). العقل الخامس (فلك المريخ). العقل السادس (فلك الشمس). العقل السابع (فلك الزهرة). العقل الثامن (فلك عطارد). العقل التاسع (فلك القمر). العقل العاشر (مأذون فلك القمر). يقابلهما من الحدود الجسمانيّة ما يلي بالترتيب: الناطق، الأساس، المتمّ الأوّل= الإمام. المتمّ الثاني= الباب. المتمّ الثالث= الحجة. المتمّ الرابع= داعي البلاغ. المتمّ الخامس= الداعي المطلق. المتمّ السادس= الداعي المحدود. المتمّ السابع= المأذون المطلق. المتمّ الثامن= المأذون المحدود المكاسر= المكالب.[3]

إذًا يرى أهل الحقّ، والمقصود بهذا المصطلح الحقانيّة العرفانيّة؛ الإسماعيليّة، أنّ العقل الأوّل الذي هو_ السابق_ يمدّ بالتأييد الروحاني، وبالنور الربّاني الذي اتّحدَ بجوهريّته، كافّة العقول الانبعاثيّة التي هي دونه، ويخرج النفوس الخيّرة العارفة من حدّ القوّة إلى حدّ الفعل، كذلك يصرّون على أنّ العقل الأوّل لم يسبقه في عالم الإبداع شيء، لأنّه شيئيّة الأشياء كلّها، وعين العلم والعقل والعمل والرفعة والعزّة، ومجمع الحروف العلويّة، وهو أوّل طالع من الظلمة لظهور الأيسيات، وبه نصاب الحياة الروحيّة الأبديّة، لأنّه ينبوع كلّ نور روحاني وجسماني.

والناطق في عالم الدين مثلٌ للعقل الأوّل في عالم الإبداع، كونه علّة لوجود العقول الطبيعيّة بما أقامه السنن والوضائع في عالم الدين، وكذلك العقل الأوّل علّة لوجود العقول المنبعثة في عالم القدس.[4]

[1] دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص.89 .

[2] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 40.

[3] السجستاني، الينابيع. هامش رقم 1. ص. 69.

[4] مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 49.

نرى اختلاف المثل والممثول في هذه القصائد، فقد كانت في المبحث الأوّل من، علاقة تمثيل تعتمد التشبيه فالماء مشبّه بالإيمان، والتراب بالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا الباب وفي هذه القصائد التي بُحثت هنا، أخذ الرمز منحًى آخر، فأصبح بحسب نظام الترميز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنّ المشبّه هو عين المشبّه به؛ الناطق عين العقل الأوّل وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، فنظام الترميز هنا يرتقي إلى المبنى الرمزي المتكامل، لأنّ المشبّه غير مألوف للقارئ العادي ببُعده الديني، فالعقل الأوّل ببُعده الديني هو أوّل المبدَعات، والناطق هو مثَلٌ له، نرى انعكاس آلية التشبيه، فبعد أن كنّا في الفصل السابق ننطلق من الأرضيّات؛ الحج والحجر والماء والتراب، والمحسوسات؛ الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل إلى فهم الأمور الدينيّة الباطنيّة، أصبحنا في هذه القصائد ننطلق من العالم العلوي/ من الدين، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضيّة، فتفسير علاقة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسّرها بعلاقة العقل الأوّل والعقول التي تليه رتبةً، تلك التي يمدّها بالتأييد الروحاني وبالنور الربّاني. ونتساءل إذا كانت الرموز لقرّاء معيّنين فلماذا اختلفت التسمية؟ ربّما لاختلاف العصر والمفسّر والناظم والداعي، وربّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربّما بسبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهمّنا هو أنّ اختلاف الزمكنيّة والتسمية لم يؤثّر على جوهر المادّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحد.

5.4.6. العرش والكرسي

وبعد كلّ الأمثلة المذكورة، نورد ما يقوله الشعراء والعلماء في أمر "العرش والكرسي"، إذ ينظم المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين:

ما العرش والكرسيّ يا أهل النظر؟ ... عقلا أريدُ ليس تقليد الخبر
ما العرش؟ ثمّ العرش مما ذا خلق؟ ... قولوا فكم حلقٍ بذا الماء شرِق
لا سيّما إذ يحمِلُ الرحمانا ... من ردَّ هذا دفع القرآنا
إنْ كان ربُّ العرش محمولا له ... كان ضعيفًا عند من أقلّه
وإنْ يكُ الربُّ لذاك حاملا ... فالعرش إذ سمّيتَ قلت باطلا
فالعرش ما يحمِلُ لا ما يُحمَلُ ... ذا النعت بالحامل جدا أجمل
هذا شنيعٌ منه هذا أشنع ... وذا فظيعٌ منه هذا أفظع

والـــذِّكرُ محفـــوظ بأهـــلِ الـــذِّكرِ والحـــق في أيـــدي ولاة الأمـــر[1]

لا يصرّح المؤيّد داعي دعاة الفاطميين، في قصيدته ما المقصود بـالعرش والكـرسي، إنّمـا يسـتفزّ القارئ للبحث وللتفكير، لكنّه يلمّح بـأنّ العـرش مخلـوق، فمـمَ خُلـقَ؟ ويعطينـا رمـزًا لعلاقـة العرش بالماء، وبأنّ هذا العرش يحمل الرحمن، ويتابع وكأنّه يعرض نوعًا من المطيّرات الشعريّة؛ وهي الأحاجي التي شاعت بين الشعراء، فالعرش حاملٌ وليس محمولا، والإجابة محفوظة لأهل الذكر والحقّ في أيدي ولاة الأمر.

ويتابع المؤيّد أحاجيه الشّعريّة العقائديّة، التي تلفت النظر، فالاستفهام فيها لا هو تقريـريّ ولا استنكاريّ ولا عاديٌّ يبحث عن إجابة، إنّما هو استفهام تشويقي استفزازيّ، يحثّ عـلى البحـث عن الحقيقة، أو عن التأويل الذي يعطيه الفاطميّون لهاتين الكلمتيْن؛ العرش والكرسي:

والبحــث مــن بعــدُ عــن الكــرسي بـــابٌ مهـــمٌّ لـــيس بـــالمنسي

إذ وسِـــعَ السّـــبْعَ الطِّبـــاقَ جُمَعـــا والأرضَ ذات الطول والعرض معـا

مــا هــو مــن شيء ومــاذا صــنعه؟ جــوهره مــاذا ومــاذا نفعــه؟

مـــا النفـــع في عِرفانـــه للعـــارف والضرّ للقاعـــد عنـــه الواقـــفِ؟

ولِـــــمْ قـــــالُ إنّـــــه لأكـــــبرُ مِـنْ كـلِّ خلـقٍ والجميـعُ أصـغرُ

ســـألتكم عـــــن غُـــــررِ البيـــــانِ لا خـير في دعـوى بـلا برهـان[2]

الكرسي ليست مجرّد كلمة، فهذا الكرسي وسع الطباق السبع، أي السماوات السبع والأرض معا، ويتساءل المؤيّد، عن جوهر الكرسي ونفعه والضرر اللاحق بمن لا يعرف حقيقته، وبأنّه يقال له الأكبر. وقد ورد في القرآن ((وسِعَ كرسيُّهُ السموات والأرضَ))،[3] "فالكرسي باب علم غيـب ظـاهر من الغيوب، وهو باب الرقيم، وقوله ((وسع كرسيه)) في ذلـك البـاب علـم السـموات والأرض. والعرش له صفات كثيرة مختلفة في كلّ نعت، ووضع فيه القرآن على صفة واحـدة قـال: ((قـل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم))[4]، وقال: ((الـرحمن عـلى العـرش اسـتوى))[5] أي على الملك احتوى، فهذه الكيفوفيّة في الابتداء، ثمّ العرش في الوصل، وهو جاره، وهو في الطرف

[1] المؤيد، الديوان. ص. 202.

[2] المؤيّد، الديوان. ص. 202.

[3] القرآن، سورة 2. آية 255.

[4] القرآن، سورة 23. آية 86.

[5] القرآن، سورة 20. آية 5.

وهو خياله، فإن قال قائل لِمَ صار الوصل مفردًا من الكرسي، قيل: ألم تعلم أنّهما بابان من أكبر الأبواب في قلب القرآن؟ فهما جميعا عينان، وهما في الغيب معدودان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع المبدعات ومبدأ الأشياء كلها، وصفة الأدوات وعلم الألفاظ، والحركة، والقول به وعلم العود والبدء، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكون والملأ، والحد، والأين، والمشيئة، والشبح، فهما لمن علم بابان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أعظم من علم الكرسي، ومن ذلك قال رب العرش العظيم. لأنّ صفته أعظم من صفة الكرسي، وهما في ذلك مقرونان يعمان ويخصّان بالعلم، فإذا قيل يجب أن يعلم ما يصير العرش في الوصل جار الكرسي، قيل إنّه صار جاره، لأنّ كيفوفيته في الظاهر من أبواب البقاء واينونيتها وحدّ رتقها ووسعها توجد في باب العرش، فهما جاران، أحدهما من خيال صاحبه في الطرف، بمثل هذا يعرف العلماء ويستدلّ على صدق دعواتهم، يختصّ برحمته من يشاء وهو القوي العزيز، والحمد لله رب العالمين، وتعالى الله رب العرش عما يصفون. فهذه صفة العرش، وصفة الوحدانية، لأنّ قوما أشركوا بالله ما ليس لهم به علم، وقال رب العرش العظيم، يقول رب الوحدانية تعالى عما يصفون".[1]

نجد اختلافًا بين الدعاة المختلفين في تأويل العرش والكرسي، هناك مِن الدعاة من اعتبرهما العلميْن الكبيريْن؛ العلم الظاهر والعلم الباطن، مثل جعفر بن منصور اليمن، وهناك من اتّجه اتّجاهًا مختلفًا فقال: "ثمّ إنّ السابق تبارك وتعالى خلق الهواء وهو اللطيف، وسمّاه فيما أظهر عرشًا. ثمّ خلق الماء وسمّاه كرسيًا، ثمّ فتق الهواء أمواجًا فتكوّنت سبعة أهوية طباقًا فسمّاها سبع سموات، ثمّ أماج الهواء أمواجًا فتكوّنت منه الأرض والجبال، وخرق سبعة أبحر، وجعل الفلك اثني عشر دليلا على الاثني عشر الروحانيّة".[2]

نجد مثل هذا التعريف في مصادر مختلفة، إذ ينقل فرهاد دفتري عن مصادر معتمَدة أنّ "كوني" و"قدر"، أو ما نجدهما في مصادر أخرى بتسمية مختلفة كالسابق والتالي، والعقل والنفس، خلقا أيضًا العالم السفلي كما خلقا العالم الروحاني العلوي، لكنّ الأنثى "كوني" بحروفها الأربعة خلقتْ الهواء وسمّيَ "العرش"، والماء وسمِّيَ "الكرسي"، والسموات السبع والأرض والبحار السبع.[3] وكأنّ هذه الكلمات تشرح أبيات المؤيّد في الدين:

والبحث من بعدُ عن الكرسي   بابٌ مهمٌّ ليس بالمنسي

[1] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 56.

[2] *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). P.7. Stern.

[3] Daftary. *The Isma'ilis: their history and doctrines*. (Cambridge University press: NewYork.1990.p.142.

إذ وسِــعَ السّــبْعَ الطِّبــاقَ جُمَعــا   والأرضَ ذات الطول والعرض معـا

يورد شتيرن هذا التعريف للكرسي والعرش في كتابه "دراسات في الإسـماعيليّة المبكّـرة" معتمـدًا على مخطوط للرسالة المذهبة وعلى ما أورده عارف تامر في "خمـس رسـائل إسـماعيليّة"، وهـو نصٌّ يُنسب إلى القاضي النعمان (ت. 363هـ/974م)، وقد كان قاضيًا زمن الإمام الثاني القـائم في المغرب، وشغل منصب داعي الدّعاة زمن الإمـام المعـزّ لـدين اللـه الفـاطمي[1] وهـو "المـؤدلج الرئيسي" للفاطميين، كما أطلق عليه هاينز.[2]

أمّا الحامدي في "كنز الولد" فيقول مقتبسًا حميد الدين الكرماني في مشرعـه الرابـع مـن السـور الخامس من كتاب "راحة العقل": ولذلك يقال عند حدّ الطبيعة إنّهـا مبـدأ حركـة وسـكون، في الشيء الذي هو فيه بالذات، وذات هذا المحرك هي الحياة السارية من عـالم الربوبيّـة المعـرب عنها بالصورة التي وجودها بالانبعاث من الإبداع، من الهيولى عـن النسـبة الموجبـة وجـودهما على ذلك، بأن تكون إحداهما فاعلة، والأخرى مفعولة فيها، إلى قوله: بل هي مـن شـيئيْن بهـما وجوده: أحدهما الهيولى، والأخرى الصورة، سمّاهما عالم الدين، الكرسي والعرش، وهيـولاه التـي هي جسـمه في التهيـؤ والموافقـة والانبسـاط لصـورتها عـلى أمـر يكـاد أن يكـون كهـي لشـدّة اتّحادهـمـا، بما شـاع فيهمـا من نور الوحدة، فسمّى الفلك المحيط الكرسي، والبروج العرش.[3]

وعن الكرسي يقول: "فالعوالم كلّها متعلّقة بعضها بـبعض متسلسـل عـلى النظـام الـذي توجبـه الحكمة الإلهية الذي إن تحرّك مثلا متحرك، أو سكن ساكن، كان موجودًا بذلك المعنى في الكلّ. فيكون بتطابق الكلّ شيئًا واحدًا، والطبيعة بنهايتها أعلم العلـماء، وأطـبّ الأطبّـاء، وهـو الملـك المقرب المسلّم إليه تدبير أمر عالم الجسم، المعرب عنه بالكرسي، فسبحان من له هذه المملكـة، ومن تدبيره هذا التدبير، ولا إله إلاّ هو"[4] إذا بحثنا عن تأويل معنى العرش في "تأويل الـدعائم" للنعمان وجدنا أنّ العرش في التأويل هو دين اللــه الـذي تضـمّنته دعـوة الحـقّ، والـدعوة في ذاتها عرش لأنّها الدين الخالص، فدين اللـه هو قوام الأمر وبه تكـون الحيـاة الدائمـة في الـدار الآخرة ويستظل وإليه يلجأ."[5]

---

[1] Ivanov, *Guide*. P.37.GASI, 575 ff.

[2] دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص. 86.

[3] الحامدي، كنز الولد. ص.109-110.

[4] الحامدي، كنز الولد. ص. 131.

[5] النعمان، تأويل الدعائم. ص. 251.

كيف نفسّر كلّ هذه التأويلات، وإذا كانت الإمكانيّات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأيّها نقبل وأيّها نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتساءل: أيّ هذه التأويلات هو الأصحّ والمعتَمَد، وايّها اعتمد الشعراء في نظمهم ولم يلمّحوا لنا إلاّ بالرموز؟ لكن بما أنّ الرموز هي الموتيف المتكرر علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز ليستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، وإلاّ لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلّم العقيدة الفاطميّة.

في محاولة لجمع الرموز واستبدالها؛ فالعرش "ما يحمِلُ لا ما يُحمَلُ"، وهو العلم الباطن، وهو الهواء، والبروج، وفي التأويل هو دين اللـه الذي تضمّنته دعوة الحقّ؛

ما العرش؟ ثمّ العرش مما ذا خلق؟ قولوا فكم حلقٍ بذا الماء شرِق

إذًا العرش رمزٌ دينيٌّ هامٌّ، وليس مجرّد رمز للسموّ والعلا والسلطة دينيّة كانت أو دنيويّة، بشريّة أو إلهيّة، هو رمز للعلم الباطن، وبهذا نجد تلميحًا لمكانة العلم الباطن، فهو العرش، وبما أنّه كذلك، لا بدّ أن يكون صاحبه النفوذ، إذًا صاحب العلم الباطن هو صاحب سلطة ونفوذ، ومثل هذا يدعنا نعود من القصائد الدينيّة للقصائد العادية، لنرى إذا كانت تحمل هذا الباطن الدينيّ؟

أمّا الكرسي فهو الذي "وسِعَ السّبْعَ الطِّباقَ جُمَعا والأرضَ ذات الطول والعرض معا"، وهو باب علم غيبٍ ظاهر من الغيوب، وهو الماء والفلك وهو الملك المقرب المسلّم إليه تدبير أمر عالم الجسم، المعرب عنه بالكرسي. تتحدّث قصائد إبداع وخلق الكون عن إبداعٍ للسماويّات وخلقٍ للأرضيّات، نجمع كلّ الرموز معًا لنجد "أنّ العقل الفعّال هو المنبعث الأوّل والواحد بترتيب العدد، وأوّل خلق ظهر من أمر اللـه تعالى، وسمي "العقل" لأنّ المبدع حصر في جوهره صور المبدعات كلّها كي لا يذهب شيء منها، ويقال "للعقل" أيضًا "القلم"، لأنّ بالقلم تظهر نقوش الخلقة من الابتداء إلى الانتهاء، ومن العقل تنفطر الحروف الجامعة للكلام، ويقال للعقل "العرش" ومعناه أنّ قرار معرفة التوحيد هو ما يتقرر في العقل من الإثبات والنفي وبالعقل تعرف جلالة اللـه وعظمته عن سمات بريته، كذلك العرش فهو لمن جلس عليه وبجلوسه تعرف جلالته عمّن هو منحط دونه، ويقال للعقل "الأوّل" ومعناه أنّه مصدر الأوّليّة التي ظهرت منها المخلوقات، ويقال للعقل "السابق" ومعناه أنّه سبق لقبول آثار الكلمة قبل سائر الحدود، لقربه منها واتّحاده بها وهي والعلم والأمر بمعنى واحد... كما وأنّه (أي العقل) أداة باطنة في الإنسان فيه يبصر ما يبطن كما أنّ العين أداة ظاهرة فيها يبصر ما يظهر... وللعقل وظيفتان وظيفة التفكير في الباري، ووظيفة التفكير في نفسه، ومن العقل انبثقت نفس العالم ولها ميلان علوًّا إلى العقل وهبوطًا إلى

عـالم الطبيعـة. ويطلـق "حجـة العـراقين" الكبـير والفيلسـوف العظـيم – أحمـد حميـد الـدين الكرماني= على الموجود الأوّل اسم المبدع الأوّل أو العقـل الأوّل أو المحـرك الأوّل باعتبـاره أصـل لجميع المتحرّكات في عـالمي العقـل والجسـم... إنّ العقـل الأوّل مركـز لعـالم العقـول، والعقـل الفعّال مركز لعالم الجسم."[1]

نجد أنّ كلّ المصادر؛ شتيرن وجعفر بن منصور اليمن، والكرماني وغيرهم قـد اختلفـت عنـدهم المسمّيات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحـد، شرح كيفيّـة إبـداع وخلـق الكـون، والتأكيد على أهميّة التوحيد.

5.5. التوحيد والتنزيه والتجريد

تتحدّث كل القصائد في هذا الباب عن ثلاثة مصطلحاتٍ هامّة عند الفاطميين وهـي، التوحيـد والتنزيه والتجريد؛ فتوحيده معرفة حدوده، وسلب الإلهية عنهم لـه تجريـده، وسـلب الأسـماء والصفات عنه لهم تنزيهه.[2]

فالتوحيد صفةُ الموحَّد المجيد وهو درجة العقل الفعّال، وأحد الحقيقة والمبدَع الأول، وينبـوع الوجود ومصدر العدد، وهو أوّل الأعداد والمبدَع الأكمل والموجود الأوّل والعقـل المفضّـل وهـو حرف الكاف من كلمة كن.[3] "ويذهب الإسماعيليّون في توحيد الـلـه تعالى الـذي لا إلـه إلاّ هـو وبطلان كونه ليسًا وبطلان كونه أيسًا وأنّه تعالى لا ينال بصفة من الصفات، وانّـه لا بجسـم ولا في جسم، ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحسّ به محـسّ، وأنّـه تعـالى لا يعـرب عنـه بلفـظ قـول ولا بعقد ضمير، والمبدع سبحانه لا مثـل لـه، لا يتعلّـق بتوحيـد الموحـدين، ولا بتجريـد المجـردين، فيخرج أن يكـون لا مثـل لـه، إذا لم يوحـده الموحـدون، أو عـن نعـوت مبدعاتـه إذا لم يجـرّده المجرّدون، بل هو تعالى وتكبّر وحد الموحـد أو لم يوحّـد، وجـرّد المجـرّد أو لم يجـرّد لا مثـل لـه، والذي يكون بهذه المثابة، فلا يكون له ضد ولا مثل".[4]

نفهم أنّ التوحيد يعني أنّ الـلـه واحد لا مثل له، ولا ضدّ له، بينما الأنبياء، فلكلّ نبي ضدّ، كـما ورد في قصص الأنبياء، ولكلّ بشر مثل:

سـبحانه مـن خـالقٍ بـديعِ	مصـوِّر الصـورة بالمصـنوع
أبـدع مـا شـاء بـلا معـينِ	مـا بـين كـافِ سـابقٍ ونـونِ

[1] داعي مجهول، القصيدة الشافية. مقدّمة المحقق عارف تامر. ص.ح-ط.

[2] إبراهيم الحامدي، كنز الولد. ص. 11.

[3] ن. م. ص.17.

[4] جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 54. هامش رقم 1.

جـــلّ فـــلا شـــبهٌ لـــه بالـــذات حقًّـــا ولا يوصـــفُ بالصـــفات

وعـــن طريـــقِ الحـــدِّ والتمثيـــل بـــالوهم والفكـــرِ مـــع التخييـــل

والحـــسّ والمحســـوسِ والحـــواسِ وكـــلِّ مـــا يـــدرِكُ بالقيـــاس

توحيـــــده يُعـــــرفُ بالـــــدليلِ مـــن غـــيرِ تشـــبيهٍ ولا تعطيـــلِ

وغـــــيرِ تكييـــــفٍ ولا تحديـــــد مختلفًـــا عـــن مظهـــر الوجـــود

بعد أن يعرّف لنا الشاعر[1] معنى التوحيد، هذا المبدأ الذي يؤمنون به، يربط معرفة المـؤمن لله بأمور إضافيّة؛ وهـي معرفـة المبدَعات الـثلاث: العقـل والـنفس والهيـولى، والحـدود السـبعة؛ مستعملا الشرطَ آتيًا بجوابة بعد سبعة أبيات، فالتوحيد هو شرط مـن شروط الإيمـان، إذ عـلى المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات:

مَـــن عـــرف الإبـــداع بالبرهـــانِ والمبـــدَع الأوّل ثـــمّ الثـــاني

وثالـــث مـــع جملـــة الأعـــداد إلى تمـــام الســـبعة الآحـــادِ

وأن ينزّه الخالق:

ونـــزّهَ الموجـــود عـــمّا أوجـــده في ذاتِهـــم وذاتَهـــم وحّـــده

والتنزيه فهو صفة الموصوف بحرف النون، الـذي كـان بـه تـالي الوجـود، فهـو غـير محـدود أو معدود، فالكاف علّته وفيضه وسبب وجوده، وهو الصورة المعنويّة المنزّهـة التـي منهـا يرتقـي المرتقي إلى معرفة باريه.

معترفًـــا بـــالعجز والتقصـــيرِ مـن أن يحـيط الخلـق بالتقـدير

وكـان مـع ذلـك عبـدًا طائعًـا لله أوّابًـــا قنوتًـــا خاشـــعا

وللهـــداة الخلفـــاء النُجُبـــا آل النبـي المصـطفى أهـل العبـا

ويشترط الشاعر، مع ذلك كلّه، عبادة الـلـه والهداة الخلفاء من أهل العَباءة، نجـد هنـا إشـارة واضحة لقصّة الكساء التي يعتمدون عليها في تأكيد أحقيّة الفاطميين بالإمامة والوراثة.

بعدها يأتي جواب الشرط، فمن وحّد ونزّهَ وجرّد، عرف حقيقة الـلـه:

قـد عـرف الـلـه عـلى الحقيقـة وعُـدَّ ممّـن سـلكَ الطريقـة

إذًا معرفة الـلـه تتطلّب من المؤمن أن يسلك الطريقة الإماميّة، التي اعتمدها الفاطميّون بنـاء

[1] داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص.3-5.

على الآية ((وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقًا))[1].
أمّا التجريد فهو صفة الأمر المجرّد الذي لا يحصره عدد ولا يحيط به أمَد، ولا يجوزه مكان ولا يقدّره زمان، ولا تضمّه الجهات، ولا تدخل عليه الصفات، فهو السرّ المصون بين الكاف والنون، فالكاف حرفٌ علَويٌّ يمد، والنون حرفٌ سفلي يستمّد، والأمر هو السر الإلهي المكنون بين هذين الحرفين، وهو مجرّد عن التجريد والتوحيد منزّهٌ عن كلّ وصفٍ وتحديد ... وهو القديم الأزل ... ومنتهى كل شيء في عالم المبدعات.[2]
وقد عبّروا عن هذه الفلسفة في قصائدهم ، فقال الصوريّ في قصيدته "القول في التوحيد":

وسائل رأيته مجتهدا	أن يعبد الله وأن يوحّدا
قلت له إنّي حريص مثلك	لا خاب سعيي يا أخي وسعيك
والعلم بالتوحيد أسمى العلم	فأصغِ لما قد نال منه فهمي
فكلّما يجري على اللسان	من سائر الأفكار والأديان
وسائر الأسماء والصفات	للمبدعِ الأوّل لا للذاتِ
وكلّما تجده العقول	فهي على عاتقها دليل
أنّها إشارة ومنّه	بها علمنا وأخذنا عنّه
ولم يجد أثرًا مؤثّرًا	فكيف من أوجده وأظهرا
لكنما معترف بوحدته	وأنّه منزّه عن صفته
وأنّه المعنى الذي لا يدرك	فكيف من أملكه وأملك
هل أبدع المبدع إلاّ المبدع	لأجل ذا قد قيل جلّ المبدع
إشارة منّا إلى التوحيد	وذاك منّا غاية المجهود
لكنّه لا بدّ أن أشرنا	إليه بالتوحيد واعترفنا
فما به من قولنا نعني العدم	بأحسن الألفاظ من رب القدم
بأنّه بجوده موجود والعقل	بالتحقيق ذاك الجود[3]

[1] القرآن، سورة الجن 72، آية 16.
[2] جعفر، كتاب الكشف. المرتبة الثانية في التوحيد والتنزيه والتجريد. ص. 17.
[3] الصوري، القصيدة الصورية. ص. 24-25.

5.6 الثنوية والتّثليث (الثالوثيّة) كنموذج للردّ على بقيّة الفِرق:

مقابل التوحيد الذي هو صلب العقيدة الفاطميّة، والتنزيه والتجريد، نجد أنّ الفاطميين يردّون على من عارض مبادئهم، أو ظنّوا أنّ إيمانه اختلف عن إيمانهم. ونكتفي في هذه الدراسة بنموذجٍ في ردّ الفاطميين على بقيّة الفِرَق والمذاهب، مجرّد نموذج، لأنّ مثل هذه الردود يمكن أن تشكّل دراسة بكاملها، علّ هذا الطرح يكون فاتحة لها.

عدا عن نظم هذه القصائد التي تطرح فلسفة/مبدأ التوحيد، فقد نظم الشعراء بعض القصائد التي تنفي إيمان بعض الفِرق الأخرى، على الأقلّ من وجهة نظر الإسماعيليين، كدحضهم لمبدأ الثنوية[1] والثالوثيّة:

القول في الثنوية

فقل لمن أضحى إليه تابعا	في قوله الصنعة تحكي الصانعا
وهي كما تظهره أزواج	لا شكّ في ذاك ولا احتجاج
يا جاهل الاثنين إنّهما	عن رتبة الواحد قد تقدّما
فرتبة الخامس قبل الرابع	ورتبة العاشر قبل التاسع
فكيف بالواحد قد أخّرته	بعدهما في النظم إذ رتبته
وما نرى قبلك في الناس أحد	يقدّم الاثنين في نظم العدد
بل قد ترَ قد صحّ في الدلائل	كرتبة الواحد فضل الفاضل
وما تغطّى الشمس في اليديْن	كيف يصحّ الفضل في اثنين
انظر فليس النور كالظلام	فعلا ولا الإيجاد كالإعدام

[1] ظهر هذا المبدأ عبر تاريخ الاديان، فآمن به المانوية والزرداشتيّة والمجوسيّة، وتبنّاه العلويّون النصيريّون، الثّنوية معتقد فارسي قديم، يبدو أنّه تسرَّب في مرحلة مبكِّرة إلى العقائد الإسلاميَّة الباطنيَّة. انظر جعفر الكنج الدندشي، مدخل إلى المذهب العلوي النصيري. (إربد: الروزنا، 2000). ولمزيد من المعلومات حول هذه الاعتقادات انظُر ما كتبه شتروطمان في "دائرة المعارف الإسلاميَّة" (ط. أولى):
R. Strothmann, "Thanwiyya", *EI1*, vol. viii (1931) pp. 736-738.
للاستفاضة في موقف النصيريَّة من هذا المعتقد راجع ما أورده عبد الأمير الأعسم في دراسته عن ميراث ابن الراوندي الملحد:
A. al-Asam, *'Ibn al-Riwandi's Kitab fadihat al-Mu'tazila*, Beirut, 1975, p. 249.
وعن آخر الدِّراسات الحديثة في هذا المضمار انظُر مادّة:"ثنوية" في "دائرة المعارف الإسلاميَة"(ط. ثانية):
G. Monnot, "Thanwiyya", *EI2*, vol. x (1999), pp. 439-441.

أيضًــا ولــيس الخــير مثــل الشرِّ فعــلا ولــيس النفــع مثــل الضرّ

وهكذا يتابع الصوري في قصيدته عن الثنوية حتى يقول:

ومــــن لــــه مشــــاركًا يحجـــزه فعجـــزه قـــد صـــحّ لا معجـــزه

وينهي القصيدة قائلا:

ومــن غــدا في مثــل هــذا يوصــف فإنـــــه مولّــــه مستضــــعف

وإنّمـــــا ذي العــــزّة القــــدير مــــن لا لــــه شــــبه ولا نظـــير

فاسـمع فهـذا القـول فيـه منفـع لمــن لــه قلــب وأذن تســمع[1]

أمّا عن الثالوثيّة فقد اعتقدوا أنّ المسيحيّة دين ثالوثيّ (الآب والابن والروح القدس):

القول في الردّ على الثالوثيّة

والــردّ في الثــالوث مثــل الــردّ في مقالــة الإثنــين عنــد المنصــفِ

لكـــن نريـــد القـــول في بيانـــه ليســــتقرّ الحــــقّ في مكانــــه

فقــل لمــن صــيّر شــيئا واحــدا ثلاثـــة لمــــن غــــدوْنَ عابــــدا

لــلأب أم للابــنِ أمْ روح القــدس بــيّن لنــا الحجّــة حتــى نقتــبس

ومــن هــو الفاضـل مــنهم قـل لنـا لنجعـــل الفاضـــل مـــنهم ربّنـــا

فإن تقل ما بيـنهم وصـفًا مختلـف كواحــدٍ جـاء بمعنــى مــن تلــف

كقولنـــا اللــــه القــديم الــدائم الواحــد الفــرد الحكــيم العــالم[2]

نرى بعد كلّ ما ورد مدى تأثّر الإسماعيليّة بما سبقها وعاصرها من ديانـات، وذلـك عـن طريـق ألـفـاظ مـشتركـة اتّبعـوهـا مثـل؛ الكـروبيّـة[3] الـمـذكورة في العهـد القـديم الـذي يؤمــن فيـه

---

[1] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 27-28.

[2] الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 28.

[3] الكتاب المقدّس، العهد القديم. (صيغة الجمع العبرية) أو كروبون (صيغة الجمـع العربيـة): ملائكـة يرسـلون مـن قبل اللـه أو يقيمون في حضرته تعالى، أقامهم اللـه على أبواب جنة عدن عنـدما طـرد أدم وحـواء منهـا (تـك 3: 24) ويقال عنهم أنهم ذوو جناحين. أما أشباههم فكانت من ذهب وأُوقفت على غطاء تابوت العهـد (خـر 25: 18 و 19 و 2 أخبار 3: 10-13). وانظر (مز 18: 10). وكانت الكروبيم تحت عرش اللـه لما ظهـر لحزقيـال (حـز 11: 22 بالمقابلة مع ص 1: 19 و 10: 16 الخ). وربما كان المقصود بأجنحة الريح (مز 104: 3 بالمقابلة مع 18: 10)

اليهود.[1] وعن طريق مذاهب دحضوها كالثنوية والثالوثيّة، وفلسفة رفضوها كالحلول والتناسخ، وأوضحت لنا هذه القصائد إيمانهم بالتوحيد والتنزيه والتجريد من خلال شرح فلسفتهم الخاصّة بعمليّة إبداع الكون الروحاني/ اللطيف، وخلق العالم الجسماني/ الكثيف، فأخذوا من هذه الفلسفة شيئا وغيّبوا أشياء بحسب معتقداتهم الخاصّة، وتركوها سريّة للمختصّ العالِم المستجيب الذي يطلب المعرفة والحكمة ويسعى إليها، فرغم نظمها في القصائد، إلاّ أنّها بقيت حِكرًا على من يستطيع سبر مثلها وممثولها، وحلّ غوامض رموزها، وهذا باب غير مطروق يتّسع البحث فيه حتى يخصّص له دراسات كاملة تُعنى بحلّ كلّ غوامض الشعر العقائدي، كالهيولى والاستقصات الأربع والطبيعة وفعل النفس بالأفلاك، وقولهم في النبات والحيوان والصورة الإنسانيّة وما إلى ذلك؛ عدا عن دراسة تلك القصائد التي خصّصوها للردّ على الكثير من الفِرق والمذاهب الإسلاميّة وغير الإسلاميّة من أجل التأكيد على معتقداتهم عن طريق نفي المعتقد المغاير، وعن طريق التمثيل على العالم العلوي بالعالم السفلي، وإنّما أورد هذا البحث عرضًا لكيفيّة التعامل مع مثل هذه القصائد، فصنّفها وأشار إلى غريبها، وسبر أغوار بواطنها فاتحًا الطريق أمام انطلاق أبحاث تتوسّع وتتبنّى الطرح والآليات المعروضة والتي توصل لكشف حقائق طالما سترها التاريخ.

5.7. تلخيص ونتائج المبحث الخامس:

الكروبيم. وفضلاً عن شبهي الكروبيم على غطاء التابوت (خر 37: 8) كان مصوّراً على حجاب خيمة الاجتماع صورة كروبيم (خر 26: 31 و 36: 8 و 35). وكان في هيكل سليمان كروبان كبيران مغشيان بذهب يظلل جناحاهما التابوت الذي كان بينهما وبين قدس الأقداس. وحيطان البيت كانت أيضاً منقوشة بكروبيم مع نخيل وكذلك مصراعا الباب كانا منقوشين بكروبيم (1 مل 6: 27-29 و 32 و 2 أخبار 3: 7). وكان نقش أتراس الحواجب ثيران وأسود وكروبيم (1 مل 7: 29 و 36). والمقصود بكل ذلك هو الدلالة على وجود الله في الهيكل.وكان وجود الكروبين فوق التابوت لتظليل ظهور مجد الله عن الناظر (قابل حز 19: 9 و 16 و 24: 15). وقد رأى حزقيال الكروبيم في رؤياه عند نهر كبار، ولكل أربعة أوجه وأربعة أجنحة (حز 10 قارنه مع 9: 3) وكانت الأوجه شبيهة بالمخلوقات التي رآها النبي قبلاً في رؤياه وهي وجه إنسان ووجه أسد ووجه ثور ووجه نسر (حز 1: 5-12 قارنه مع حز 10: 20 و 21). وكانت هذه المخلوقات تحمل عرش الله (حز 1: 26-28 و 9: 3). وقد وصف يوحن الرائي في سفر الرؤيا أربعة كائنات حيّة لها وجوه شبيهة بالأربعة الأوجه المذكورة آنفاً (رؤيا 4: 6 و 7). وقد ظن بعضهم أن الكروبيم كانت تشبه تماثيل أبي الهول المجنحة في مصر وفينيقيا والثيران المجنحة في بابل وأشور.

[1] A.I.Katsh, *Judaism and the Koran*: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries. (New York 1962).

إنّ قصائد هذا الباب تختلف عن باقي القصائد، بأنّها قصائد لم يتداولها كلّ الشّعراء، فهي نظمٌ للعقيدة أعدّه الدعاة، إضافةً إلى نثر العقيدة الفاطميّة في كتب العقيدة والكتب الدينيّة، كغيرها من العقائد، نجد الفاطميين نظموها شِعرًا، فاهتمّوا بالمعنى أكثر من اهتمامهم بالصور الشّعريّة والتعابير والأسلوب، لذلك كان لكلّ بيت قافيته المزدوَجة عن طريق التصريع، بعيدًا عن المجاز اللغوي، وعن الأساليب البلاغيّة.

بينما اعتمدت قصائد الفصول السابقة على التأويل، اعتمدت قصائد هذا الفصل على المثل والممثول، فقد كانت في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، علاقة تأويل تعتمد التشبيه؛ فالماء مشبّه بالإيمان، والتراب بالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا الفصل وفي هذه القصائد التي بُحثت هنا، أخذ الرمز منحًى آخر، فأصبح بحسب نظام الترميز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنّ المشبّه هو عين المشبّه به؛ فالناطق عين العقل الأوّل وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، ونظام الترميز هنا يرتقي إلى المبنى الرمزي المتكامل، لأنّ المشبّه غير مألوف للقارئ العادي ببُعده الديني، فالعقل الأوّل ببُعده الديني هو أوّل المبدَعات، والناطق هو مثَلٌ له، نرى انعكاس آلية التشبيه، فبعد أن كنّا في الفصل السابق ننطلق من الأرضيّات؛ الحج والحجر والماء والتراب، والمحسوسات؛ الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل لفهم الأمور الدينيّة الباطنيّة، أصبحنا في هذه القصائد ننطلق من العالم العلوي/ من الدين، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضيّة، كتفسير علاقة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسّرها بعلاقة العقل الأوّل والعقول التي تليه رتبةً، تلك التي يمدّها بالتأييد الروحاني وبالنور الربّاني. ورغم كون المادّة مطروحة لقرّاء معيّنين؛ المستجيبين وطالبي العلم الباطن، إلاّ أنّ التسمية للأمور اختلفت بين داعٍ وآخر وبين ناظمٍ وآخر، ربّما لاختلاف العصر والمفسّر والناظم والداعي، وربّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربّما بسبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهمّنا هو أنّ اختلاف الزمكنيّة والتسمية لم يؤثّر على جوهر المادّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحد.

بحثت قصائد هذا الفصل مثلاً؛ مبدأ إيجاد العالَم الذي تمّ بطريقتيْن، بحسب رأي الفاطميين؛ الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيّات، وقد عبّر الشعراء عن هذه المبادئ وعن غير المحسوس بأمورٍ محسوسة، لتقريب المادّة من الأذهان أوّلاً، ولإثبات نظريّتهم القائلة بأنّ لكلّ مثل سماويّ ممثول ملموس أرضيّ، كما فعل الوداعي في قصيدته فمثّل لعمليّة الإبداع الروحاني، بشيء حسيّ من العالم الجسماني.

لا يستطيع القارئ العاديّ فكّ طلاسم هذه القصائد التي تصف عمليّة الإبداع، مهما حاول لن ينجح، وإذا توجّه باحثًا عن التأويل، فالقصائد هنا مختلفة لا تحتمل كلماتها التأويل، فهي

قصائد تصف عمليّة الإبداع عن طريق التمثيل، لكنّ هذا التمثيل يعتمد على التشخيص فتختلف الامور كليًّا، ولا يبقى أمام القارئ أو الباحث إلاّ جمع الخيوط من القصائد الأخرى ومن المادّة النظريّة وربطها معًا لتكتمل في رأسه الصورة التمثيليّة التي عناها الشّاعر.

وقد طرح هذا الفصل سؤالا هامًّا؛ هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتّخذ باحثو العقيدة الجدد القصائدَ المنظومةَ لتأليف كتبهم العقائديّة؟ فعندما يتّخذ مصطفى غالب، الكرماني مرجعًا، يدوّن ذلك في هوامش كتابه،وكذلك الأمر مع المخطوطات العديدة التي يقتبس منها، امّا المادّة التي عالجتها قصائد الدعاة، فقد وجدتُها فقط في القصائد العقائديّة مثل كتاب "سمط الحقائق"،[1] وهذا يقودنا لأهميّة هذه القصائد ولكونها مرجعًا معتمَدًا للعقيدة الإسماعيليّة.

الإشكاليّة التي صادفتْنا في هذا الفصل هي أنّ كثرة التأويلات المحتملة لنفس الكلمة، والتمثيل لها بأكثر من ممثول؛ كالعرش والكرسي اللذيْن وجدنا لهما تمثيلات عدّة ومختلفة. وكان سؤال البحث إذا كانت الإمكانيّات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأيّها نقبل وأيّها نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتساءل: أيّ هذه التأويلات هو الأصحّ والمعتَمَد، وأيّها اعتمد الشعراء في نظمهم ولم يلمّحوا لنا إلاّ بالرموز؟ لكن بما أنّ الرموز هي الموتيف المتكرر اتّبعنا في بحثنا طريقة البحث الحداثيّة التي تتعامل مع النصوص الأليجوريّة بطريقة التعويض؛ تعويض المعادل الموضوعي، فكان علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز ليستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، وإلاّ لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلّم العقيدة الفاطميّة. وقد ساعدتْنا هذه الطريقة على تخطّي الفروق والصعوبات، ووجدنا أنّ كلّ المصادر؛ شتيرن وجعفر بن منصور اليمن، والكرماني وغيرهم قد اختلفت عندهم المسمّيات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحد، شرح كيفيّة إبداع وخلق الكون، والتأكيد على أهميّة التوحيد.

لقد بحثت قصائد هذا الفصل في المصطلحات الثلاثة الهامّة عند الفاطميين وهي؛ التوحيد والتنزيه والتجريد؛ فالتوحيد يعني أنّ اللـه واحد لا مثل له، ولا ضدّ له، بينما الأنبياء، فلكلّ نبي ضدّ، كما ورد في قصص الأنبياء، ولكلّ بشر مثل، والتوحيد صفةُ الموحَّد المجيد وهو درجة العقل الفعّال، وأحد الحقيقة والمبدَع الأول، وينبوع الوجود ومصدر العدد، وهو أوّل الأعداد والمبدَع الأكمل والموجود الأوّل والعقل المفضّل وهو حرف الكاف من كلمة "كن"؛ والتنزيه فهو صفة الموصوف بحرف النون، الذي كان به تالي الوجود، فهو غير محدود أو معدود، فالكاف

[1] الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.

علّته وفيضه وسبب وجوده، وهو الصورة المعنويّة المنزّهة التي منها يرتقي المرتقي إلى معرفة باريه.

أمّا التجريد فهو صفة الأمر المجرّد الذي لا يحصره عدد ولا يحيط به أمَد، ولا يجوزه مكان ولا يقدّره زمان، ولا تضمّه الجهات، ولا تدخل عليه الصفات، فهو السرّ المصون بين الكاف والنون، فالكاف حرفٌ علَويٌّ يمد، والنون حرفٌ سفلي يستمّد، والأمر هو السر الإلهي المكنون بين هذين الحرفين، وهو مجرّد عن التجريد والتوحيد منزّهٌ عن كلّ وصفٍ وتحديد ... وهو القديم الأزل ... ومنتهى كل شيء في عالم المبدعات.[1]

إذًا أخذتْنا هذه القصائد بعيدًا، فبحَثْنا في الواحد والأحد، وحرفي الكاف والنون والأعداد، والمبدَعات الثلاث: العقل والنفس والهيولى، والحدود السبعة؛ فالتوحيد هو شرط من شروط الإيمان، وعلى المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات، وهذا يفسّر الطريق الطويلة التي كان على المستجيب قطعها طلبًا للعلم الباطن، وهكذا استطاع البحث أن يعاود لملمةَ شتاتهِ، فربَطَ بين الفصول الأولى والأخيرة، فعرفنا رحلة الشّاعر في المهمِ وصعوبتها من صعوبة هذه المادّة التي عليه فهمها قبل كشف بواطن الأمور له.

وكان لا بدّ من عقدِ مقارنة أخيرة فانتقل البحث للقصائد التي تردّ على مخالفي المبدأ الفاطمي، متّخذًا الردّ على من آمن بالثنوية والثالوثيّة كنموذج، وذلك لإغلاق دائرة أخرى فتحها البحث وهي العلاقة بين الفاطميّة والديانات الأخرى عن طريق المقارنة بين الفاطميّة والمسيحيّة، وذلك لكثرة استعمال الشعراء كلمة "المسيح" لقبًا لأئمّتهم، واستعمال "الكروبية" التوراتيّة في قصائدهم ومعتقداتهم.

[1] جعفر، كتاب الكشف. المرتبة الثانية في التوحيد والتنزيه والتجريد. ص. 17.

قائمة المصادر والمراجع[1]

القرآن الكريم.

الكتاب المقدّس، العهد القديم.

الكتاب المقدّس، العهد الجديد.

قائمة المراجع القديمة

الأتابكي، جمال الدين أبو المحاسن بن تغرى بردى. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ج.4. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1992.

الأزدي، علي بن ظافر. أخبار الدول المنقطعة: دراسة تحليليّة للقسم الخاص بالفاطميين. تحقيق علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2001.

الأشرفاني، محمد عبد المالك. عمدة العارفين في قصص النبيين والأمم السالفين. تحقيق فايز عزّام، بإرشاد جورج قنازع وقيس فرو، دراسة جامعيّة. جامعة حيفا: د.ن. 2001.

الأصفهاني، عماد الدين. خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق المرزوقي وآخرين، الدار التّونسيّة للنّشر، 1966.

________. خريدة القصر وجريدة العصر. قسم شعراء مصر. تحقيق إحسان عبّاس، ج.2.

ابن الأبّار، محمّد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعيّ. الحلّة السيراء. ج.1. تحقيق: حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف، 1963.

ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي. بدائع الزهور في وقائع الدهور. ج.1. تحقيق وتقديم محمّد مصطفى. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1960.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. تحقيق جنان جليل الهموندي، بغداد: الدار الوطنية، 1990.

ابن حنبل، احمد بن محمّد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1969.

[1] (رُتّبت المصادر والمراجع حسب الأبتثيّة؛ اسم العائلة أوّلا ثم الاسم الشّخصيّ، إذا كان اللقب أشهر بدأنا فيه، آخذين بعين الاعتبار ترتيب أبتثيّة ما بعد كلمة "ابن" و "أبو" و"ال" التّعريف).

ابن حيّوس، محمد بن سلطان. ديوان ابن حيّوس. تحقيق خليل مردم بـك. بـيروت: دار صـادر، 1984.

ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدّين أحمـد بـن محمّـد. وفيّـات الأعيـان وأنبـاء أبنـاء الزمـان. تحقيق يوسف طويل ومريم طويل، لبنان: دار الكتب العلميّة، 1998.

________. وفيّات الأعيان وأنباء أبنـاء الزّمـان.ج.2 . تحقيـق: إحسـان عبّـاس. بـيروت: دار صادر، 1968- 1972.

ابن خلدون، عبد الرحمن. تأريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيـام العـرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بـيروت: مكتبـة المدرسـة ودار الكتـاب اللبناني للطباعة والنشر، 1958-1967.

________. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجـم والبربـر ومـن عـاصرهم مـن ذوي السلطان الأكبر. المقدّمة. ج.1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1900.

ابن رُزِّيك، طلائع. الديوان. جمعه وبوّبه الدكتور أحمد أحمد بدوي. مصر: الفجالة 1960.

ابن زبير، رشيد. الذخائر والتحـف. تحقيـق محمـد حميـد اللـــه، الكويـت: دائـرة المطبوعـات والنشر، 1959.

ابن زولاق، الحسن بـن إبـراهيم. تـاريخ مصر وفضـائلها. تحقيـق عـلي عمـر. القـاهرة: مكتبـة الثقافة الدينيّة، 2002.

ابن سعيد، علي بن موسى. النجوم الزاهرة في حُلي حضرة القاهرة، القسم الخاص بالقـاهرة مـن كتاب المغرب في حلي المغرب. تحقيق حسين نصّار. القاهرة: دار الكتب، 1970.

________. المُغْرِب في حلّي المغرب، القسم الخاص بمصر. تحقيق خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997.

________. المُغرب في حلي المغرب. نشر زكي حسن، شوقي ضيف وسيّدة إسماعيل كاشف. القاهرة: كليّة الآداب، 1953.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. كتـاب الروضـتين في أخبـار الـدولتين النوريـة والصـلاحيّة. تحقيق إبراهيم الزيبق، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1997.

ابن شدّاد، عنترة. الديوان. شرح يوسف عيد. بيروت: دار الجيل، 1992.

ابن العبري، أبو الفرج جمال الدين. تأريخ الزمان. نقله الى العربية إسحاق أرملة، قدم له جان موريس فييه. بيروت، لبنان : دار المشرق، 1986.

ابن عساكر، علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق. دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي. بيروت، لبنان : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

ابن القرّة، ثابت ودعاة آخرون. أخبار القرامطة. تحقيق وجمع ودراسة سهيل زكار، ط.2. دمشق: دار حسّان، 1982.

ابن قلاقس، نصر بن عبد الله. الديوان، تحقيق سهام الفريح. ط.1. الكويت: مكتبة المعلا 1988.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. ج.11. اعتنى بهذه الطبعة ووثّقها عبد الرحمن اللاذقي، محمد غازي بيضون. بيروت: دار المعرفة، 1999.

ابن المعزّ لدين الله الفاطمي، تميم. الديوان. تقديم جاد الرب إبراهيم الدسوقي. القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 2002.

________. الديوان. تحقيق محمّد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996.

________. الديوان. تحقيق محمّد حسن الأعظمي. بيروت: دار الثقافة، 1970.

ابن المعتزّ، عبد الله. الديوان. شرح يوسف شكري فرحات. بيروت: دار الجيل، 1995.

ابن مماتي، أسعد. لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة.تحقيق. نسيم مجلي، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2001.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط.1. ج. 15. 1990.

ابن منقذ، أسامة. الديوان، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد. ط. 2.؛ بيروت: عالم الكتب 1983.

________. البديع في نقد الشّعر. تحقيق أحمد بدوي، حامد عبد المجيد. القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1960.

ابن منصور اليمن، جعفر . سرائر وأسرار النطقاء. تحقيق مصطفى غالب، لبنان: دار الأندلس، 1984.

________. كتاب الكشف. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1984.

________. كتاب العالِم والغلام. تحقيق:James W.Morris نشر: The Institute of IsmÁÐlÐ Studies. London. 2001.

ابن ميسّر، تاج الدين محمد بن علي بن يوسف بن جلب راغب. المنتقى من أخبار مصر. انتقاه تقي الدين أحمد بن علي المقريزي. حققه وكتب مقدمته وحواشيه ووضع فهارسه أيمن فؤاد سيد. القاهرة : المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1981.

ابن هانئ، الأندلسي. تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ، تحقيق وشرح زاهد علي. مصر: مطبعة المعارف ومكتبتها 1352 هـ.

________. الديوان. شرح عمر فاروق الطّباع. بيروت: شركة دار الأرقم، 1998.

________. الديوان. شرح أنطوان نعيم. ط.1. بيروت: دار الجيل، 1996.

________. الديوان. تحقيق محمد اليعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

________. الديوان. شرح كرم البستاني. بيروت: دار صادر، 1964.

ابن وكيع التّنّيسيّ، الحسن بن علي الضّبيّ. الدّيوان. تحقيق هلال ناجي، ط.1. بيروت: دار الجيل 1991.

إخوان الصفا. إخوان الصفا وخلاّن الوفا. تحقيق عارف تامر ج.1.2. بيروت، باررِيس: منشورات عويدات، 1995.

امرؤ القيس، ابن حجر الكندي. الديوان. بيروت: دار صادر، 1958.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. ضبط النص محمود محمد محمود حسن نصار. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2001.

التنّيسيّ، ابن وكيع. المنصف في الدّلالات على سرقات المتنبّي. دراسة وتحقيق، حمودي زين الدين المشهداني. بيروت: عالم الكتب، 1993.

________. كتاب المنصف للسارق والمسروق منه. ج.1. تحقيق عمر خليفة بن إدريس، بنغازي: جامعة قاريونس، 1994.

الثعالبي، عبد الملك بن محمد. يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر. ج.1. دمشق: المطبعة الحنفيّة، 1885.

ثقة الإمام، علم الإسلام. المجالس المستنصريّة. تحقيق محمد كامل حسين. القاهرة: دار الفكر العربي. 1940.

الجزري، ابن الأثير. الكامل في التاريخ. تحقيق عبد الله القاضي، لبنان: دار الكتب العلميّة، 1987.

جوذري، أبو علي منصور. سيرة جوذر: وبه توقيعات الأئمة الفاطميين. تقديم وتحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.

الحامدي، إبراهيم. كنز الولد. تحقيق مصطفي غالب. بيروت: دار الاندلس، 1979.

الحدّاد، ظافر. الديوان، تحقيق حسين نصّار. دار مصر للطباعة 1969.

حموي، ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب.ج. 10. طبعة الرفاعي.

الخزاعي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن. حقّقه وقدم له سهيل زكار. بيروت، لبنان : دار الفكر، 1993.

داعٍ مجهول، القصيدة الشّافية. تحقيق عارف تامر، دار المشرق: بيروت، 1986.

الداني، أميّة بن أبي الصّلت. الديوان. تحقيق محمّد المرزوقي، تونس: دار سلامة للطباعة والنشر 1979.

الدواداري، أبو بكر بن عبد الله أبو أيبك. الدّرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطميّة (كنز الدرر وجامع الغرر). القاهرة: قسم الدراسات الإسلاميّة بالمعهد الألماني للآثار، 1982-1992.

الزمرلي، مصطفى. القصيدة الفزاريّة. ت. حمّادي السّاحلي ومحمّد اليعلاوي.بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

السجستاني، أبو يعقوب. كتاب الافتخار. تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1980.

________. كتاب الافتخار. تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.

________. الينابيع. تحقيق مصطفى غالب، ط.1. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1965.

السمهودي، علي بن أحمد. وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج.1. بيروت: دار إحياء التراث، 1401.

السيوطي، جلال الدين. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. ج.1. القاهرة: دار إحياء الكتب، 1967 .

شهاب الدين وآخرون. أربع رسائل إسماعيلية. تحقيق: عارف تامر. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1978.

الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم. الملل والنّحل. تحقيق محمد سيّد كيلاني. مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1976.

الشيرازي، صدر الدّين. المبدأ والمعاد. لبنان: دار الهدى، 2000.

الشيرازي، المؤيّد في الدين هبة الله بن موسى. الديوان. تقديم وتحقيق محمّد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996.

________. مذكّرات داعي دعاة الدولة الفاطميّة. تحقيق وتقديم عارف تامر. لبنان: مؤسّسة عزّ الدين، 1983.

________. المجالس المؤيّديّة، المائة الأولى. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1974.

________. المجالس المؤيّديّة، المائة الثالثة. تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

________. الغيث المسجّم في شرح لامية العجم. المجلد الاوّل، ط.1. لبنان: دار الكتب العلميّة، 1975.

صنعاني، ضياء الدين. نسمة السّحر بذكر من تشيّع وشعر. تحقيق كامل الجبوري. ج.1. بيروت: دار المؤرّخ العربيّ، 1999.

الصوري، محمّد بن علي بن حسن. رسالة إسماعيليّة واحدة، القصيدة الصوريّة. تحقيق عارف تامر، دمشق:المعهد الفرنسي للدّراسات العربيّة، 1995.

الصوري، عبد المحسن. ديوان الصوري. تحقيق مكي السيد جاسم وشاكر هادي شكر. ج. 2. العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1981.

عبدان، الدّاعي القرمطي. شجرة اليقين. تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

عسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. أطراف مسند الإمام أحمد بن حنبل المسمى أطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي. حقّقه وعلق عليه زهير بن ناصر الناصر. دمشق : دار ابن كثير، 1993.

العقيلي، الشريف. الديوان، تحقيق زكي المحاسني. المكتبة الأزهرية للتراث، دار إحياء الكتب العربية، 1958.

العمري، ابن فضل الله. تعريف بالمصطلح الشريف. تحقيق محمد حسين شمس الدين. القاهرة، 1988.

________. مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. السفر الثامن عشر. إصدار فؤاد سيزكين. طبع بالتصوير عن مخطوطة 2797/12 أحمد الثالث، طوبقابو سراي، استانبول: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية: 1988.

العيني، بدر الدين. عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان. تحقيق عبد الرازق الطنطاوي القرموط، القاهرة: الزهراء للإعلام العر بي، 1989.

القرشي، إدريس عماد الدين. عيون الأخبار وفنون الآثار. السبع السادس، أخبار الدولة الفاطميّة. تحقيق مصطفى غالب. ط.2. دار الأندلس، 1984.

________. تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. تحقيق محمد اليعلاوي. ط. 1. لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1985.

________. زهر المعاني. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات، 1996.

القيرواني، الرقيق إبراهيم ابن القاسم. قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور. تحقيق وتقديم سارة البربوشي بن يحيى. بيروت : منشورات الجمل، 2010.

________. قطب السرور في أوصاف الأنبذة والخمور. تحقيق عبد الحفيظ منصور. تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1976.

القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم: وهو ثاني كتابين هما اصحّ الكتب المصنّفة. لبنان: دار الكتب العلميّة، 2001.

الكتبي، ابن شاكر. فوات الوفيات، حقّقه وضبطه محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1951.

الكرماني، أحمد حميد الدين. راحة العقل. تقديم وتحقيق مصطفى غالب. ط.1. بيروت: دار الأندلس، 1967.

________. مجموعة رسائل الكرماني. تقديم وتحقيق مصطفى غالب.ط.1. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات، 1982.

________. الرسالة الدريّة في معنى التوحيد والموحد والموحَّد.تحقيق محمد كامل حسين، مكتبة دار الفاطميين بمصايف، د.ت.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ج.7. طبع حجر بتبريز. (د. ت.)

__________. بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. لبنان: مؤسّسة الوفاء، 1983.

المخزومي، عبدالله سراج الدين بن السيّد الرافعي. كتاب صحيح الأخبار في نسب السادة الفاطميّة الأخيار. القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، 1888.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق سعيد محمد اللحام، ج.2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002.

__________. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزيّة. تحقيق محمد زينهم ومديحة الشرقاوي. ج.1. مكتبة مدبولي، 1998.

__________. المقفّى الكبير. تراجم مشرقيّة ومغربيّة من الفترة العبيدية. تحقيق محمد اليعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991.

__________. اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفا. تحقيق جمال الشيّال. القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، 1967-1973.

النعمان، بن محمّد أبو حنيفة. الأرجوزة المختارة. تقديم عارف تامر. شرح وتحقيق يوسف البقاعي. بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

__________. كتاب المجالس والمسايرات. تحقيق الحبيب الفقي، إبراهيم شبوح، محمد اليعلاوي. بيروت: دار المنتظر، 1997.

__________ . كتاب افتتاح الدعوة. لبنان:دار الأضواء، 1996.

__________. تأويل الدعائم. تحقيق عارف تامر. ج.1،2،3 بيروت، لبنان : دار الأضواء، 1995.

__________. تأويل الدّعائم. تحقيق محمد حسن الأعظمي، ج.1. مصر: دار المعارف، 1967.

__________. شرح الأخبار في فضائل الائمة الأطهار. مج.1. بيروت: دار الثقلين، 1994.

__________. دعائم الإسلام. ج.1،2. تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1952-1960.

__________. دعائم الإسلام. ج.1،2. تحقيق وتقديم وتعريف عارف تامر. بيروت، لبنان : دار الأضواء، 1995.

__________. الهمّة في آداب اتباع الأئمة. تقديم وتحقيق مصطفى غالـب. بـيروت: دار مكتبة الهلال، 1979.

__________. الهمّة في آداب اتباع الأئمة. بيروت: دار الأضواء 1996.

__________. رسالة افتتاح الدّعوة: رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطميـة. تحقيـق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، 1970.

__________. أساس التأويل. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الثقافة، 1960.

__________. الأرجوزة المختارة. تحقيق يوسف البقاعي، بيروت: دار الأضواء، 1999.

النويري، شهاب الدين ابن عبـد الوهـابي. نهايـة الأرب في فنـون الأدب. القـاهرة: وزارة الثقافـة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1963-1998.

الوداعي، علي بن حنظلة ابن أبي سالم. سمط الحقائق. تحقيق عباس العزاوي، دمشـق: المعهـد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، 1953.

الوليد، علي بن محمّد. تاج العقائد ومعـدن الفوائـد. تحقيـق عـارف تـامر. لبنـان: دار المشرق، 1986.

اليمني، نجم الدين عـمارة بـن عـلي الحكمـي. كتـاب فيـه النكـت العصريّـة في أخبـار الـوزراء المصرية. تحقيق هرتويغ درنبرغ، بغداد: مكتبة المثنى، 1960.

__________. كتاب النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية، تحقيق هرتويغ درنبرغ، مدينة شالون: مطبع مَرْسَو، 1897.

__________. كتـاب النكـت العصريـة في أخبـار الـوزراء المصريّـة. تحقيـق هرتويـغ درنـبرغ، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2. 1991.

__________. ديوان عـمارة اليمنـي. ط.1. تحقيـق عبـد الـرحمن الإريـاني واحمـد المعلمـي، دمشق: مطبعة عكرمة، 2000.

__________. الديوان، مخطوط في المكتبة الملكية الدنمركية.

قائمة المراجع الحديثة (العربيّة والمترجمة)

إسماعيل، عزيز. الشّعرية في الخبرة الدينيّة. ترجمة ميهب عيزوقي. بيروت: دار الساقي بالاشتراك مع معهد الدّراسات الإسماعيليّة، 2008.

الأعسم، عبد الأمير. تاريخ ابن الريوندي الملحد: نصوص ووثائق من المصادر العربيّة خلال ألف عام. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975.

أعظمي، محمد حسن. الحقائق الخفيّة عن الشّيعة الفاطميّة والاثني عشريّة. مصر: الهيئة المصريّة العامّة، 1970.

أمين، أحمد. فجر الإسلام. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنّشر، 1928.

________. ظهر الإسلام. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.

أيّوب، إبراهيم رزق اللـه. التأريخ الفاطمي الاجتماعي. د.م. الشركة العالمية للكتاب، 1997

باختين، ميخائيل. شعريّة دوستويفسكي. ترجمة جميل نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة، الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.

________. مداخل الشّعر. ترجمة أمينة رشيد، القاهرة: الهيئة العامّة لقصور الثقافة، 1996.

بدوي، جمال. الفاطميّة دولة التّفاريح والتّباريح. ط.1؛القاهرة: دار الشّروق، 2008.

برنارد، لويس. أصول الإسماعيليّة والفاطميّة والقرمطية. بيروت: دار الحداثة، 1993.

بربارة، راوية. قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعّز لدين اللـه. دراسة جامعيّة بإرشاد جورج قنازع، جامعة حيفا: د.ن. 2004.

بروكلمان، كارل. تاريخ الأدب العربي. ج. 5، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار ومحمود فهمي حجازي. د.م: الهيئة المصرية العامّة للكتاب، 1993-1995.

البستي، حمد بن محمد الخطابي. غريب الحديث. تحقيق عبد الكريم العزباوي، ج. 1. مكة المكرّمة: جامعة أم القرى، 1402.

بوناوالا، إسماعيل حسين قربان. السلطان الخطّاب، حياته وشعره. ط. 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.

________. بيبلوغرافيا الأدب الإسماعيلي. كاليفورنيا. 1977.

تامر، عارف. تاريخ الإسماعيليّة. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.

________. الخليفة الفاطمي الخامس العزيز باللـه (قاهر القرامطة وأفتكين). ط.1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

________. تميم الفاطمي. بيروت: مؤسّسة عزّ الدين، 1982.
________. الخليفة الرّابع: المعزّ لدين الـلـه. ط.2. عكّا: مطبعة السروجي، 1981.
________. المعزّ لدين الـلـه الفاطميّ (واضع اسس الوحـدة العربيّـة الكـبرى). ط.1. بـيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.
________. الموسوعة التاريخيّة للخلفاء الفاطميين. عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، 1981.
________. مراجعات إسماعيليّة.
________. أربع رسائل إسماعيليّة. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978.
________. ثلاث رسائل إسماعيليّة. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1983.
التطاوي، عبد الـلـه. مرجعية الشّعر العباسي بين الخبر والنصّ. الدار المصريّة اللبنانيّة، 2006.
جاد الربّ، إبراهيم الدسوقي. شعراء المغرب حتى خلافة المعزّ. القاهرة: دار الثقافة، 1991.
________. شاعر الدّولة الفاطميّة، تميم بن المعزّ. القاهرة: مركز النشر، 1991.
________. شعر الشّريف العقيلي. القاهرة: دار الثقافة، 1974.
جانيه، بول. مشكلات ما بعد الطبيعة. ترجمة يحيى هويدي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّـة، 1961.
جبّور، جبرائيل سليمان. الملوك الشّعراء. ط.1، بيروت: دار الآفاق، 1981.
الجعافرة، ماجد ياسين. التناص والتلقّي. دراسات في الشعر العباسي. إربد: دار الكندي، 2002.
جلال، إبراهيم. المعزّ لدين الـلـه وتشييد مدينة القاهرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963.
جولدتسهير. العقيدة والشّريعة في الإسلام. ط.2. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة: دار الكتب الحديثة. د.ت.
جيرار، جهامي. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان، 1998.
حجازي، عبد الرحمن. الخطاب السياسي في الشّعر الفاطمي. القاهرة: المجلس الأعـلى للثقافـة، 2005.
حسين، طه. حديث الأربعاء. ج.1،2. مصر: دار المعارف، 1965.
________. تجديد ذكرى أبي العلاء. مصر: دار المعارف، 1963.
حسين، محمّد كامل. في أدب مصر الفاطميّة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963، 1970.
________. في الأدب المصري الإسـلامي مـن الفـتح الإسـلامي إلى دخـول الفـاطميين. القـاهرة: مطبعة الاعتماد، 1940.

__________. طائفة الإسماعيليّة، تاريخها، نظمها، عقائدها. القاهرة: مكتبة النهضة، 1959

حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الدولة الفاطمية: في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1958.

__________. تأريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1967.

حسن، إبراهيم؛ وطه، شرف. المعزّ لدين الله. ط.2. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1963.

حسن، عباس. النحو الوافي. ج.3، مصر: دار المعارف، 1975.

حسن، عبد الغني محمّد. مصر الشّاعرة في العصر الفاطمي. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983.

الحلو، علي محمّد. عقائد الإماميّة. بيروت: دار الهادي، 2000.

الحمد، محمد عبد الحميد. الأفلوطينيّة المحدثة والتوحيد الإسماعيلي. ط.1؛ سوريا: منشورات الحمد، 2003

خفاجي، عبد المنعم. قصّة الأدب في مصر. القاهرة: المطبعة المنيريّة، 1956.

خلوف، محمّد علي. أضواء على الرّسائل المتبادلة بين داعي الدعاة الفاطمي وأبي العلاء المعرّي. سورية: دار حوران، 1996.

دفتري، فرهاد. مختصر تاريخ الإسماعيليين. ترجمة سيف الدين القصّير. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001.

__________. الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم. ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.

جعفر، الكنج الدندشي. مدخل إلى المذهب العلوي النصيري. إربد: الروزنا، 2000.

دغيم، سميح. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي. مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1998.

الديك، ساري نادي. أثر الفكر في الشّعر الفاطميّ. عكّا: مؤسّسة الأسوار، 2002.

الزركلي، خير الدين الزركلي. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من المعرب والمستعربين والمستشرقين. ج.1. القاهرة. د.ن. 1959.

الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. شرح المعلقات السبع. (عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، د.ت.)

ستيتكيفيتش، سوزان. أدب السياسة وسياسة الأدب. ترجمة وتقـديم: حسـين البنـا عـزّ الـدّين. الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1998.

سرور، جمال الدين محمّد. مصر في عصر الدولة الفاطمية: سياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965-1966.

سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي، المجلّد الثاني، ج.5. الشّعر إلى حوالي سـنة 430هـ. (نقلـه إلى العربية عرفة مصطفى. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1991)

سلام، محمد زغلول. الأدب في العصر الفاطمي، الشعر والشعراء. الإسكندرية: منشـأة المعـارف، 1995.

________. الأدب في العصر الفاطمي، الكتابة والكتّاب. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995.

سلطان، عبد المنعم. المجتمع المصري في العصر الفاطمي. القاهرة: دار المعارف، 1985.

سيّد، أيمن فؤاد. الدولـة الفاطميّـة في مصر، تفسـير جديـد. القـاهرة: الـدار المصريـة اللبنانيـة، 1992.

الشيّال، جمال الدين. أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي. مصر: دار المعارف، 1965.

________. مجموعة الوثائق الفاطميّة. مج.1. (وثائق الخلافة وولاية العهـد والـوزارة) ط.2. القاهرة: دار المعارف، 1965.

الشّيبي مصطفى، كامل. الصّلة بـين التّصـوّف والتشـيّع (العنـاصر الشـيعيّة في التصـوّف). ط.3. بيروت: دار الأندلس، 1982.

الشيخ، عز الدين حسين. أشراط الساعة الصغرى والكبرى. بيروت، لبنـان: دار الكتـب العلميـة، 1993.

الصّاوي، أحمد السيّد. مجاعات مصر الفاطميّة. لبنان: دار التضامن، 1988.

صبحي، أحمس حسن. الدعوى الفاطميّة. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005.

ظهير، إحسان إلهي ظهير. الإسماعيليّة. القاهرة: دار ابن حزم، 2008.

العبد الجادر، سالم عادل. الإسماعيليّون كشف الأسرار ونقد الأفكار. ط.1؛ الكويت، 2002.

عبد المجيد، عطية؛ والحليوي، عبد الرازق. تميم بن المعزّ. الشّركة التّونسيّة للتوزيع، 1911.

عثمان، هاشم. الإسـماعيليّة بـين الحقـائق والأباطيـل. بـيروت: مؤسّسـة الأعلمـي للمطبوعـات، 1998.

عطا الـلـه، خضر أحمد. الحياة الفكريّة في مصر في العصر الفاطمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1989.

عنان، محمد عبد الـلـه. الحاكم بأمر الـلـه وأسرار الـدعوة الفاطميّـة. القـاهرة: مطبعـة لجنـة التأليف والترجمة، 1959.

غالب، مصطفى. تأريخ الـدعوة الاسـماعيلية منـذ أقـدم العصـور حتـى عصرنـا الحـاضر. ط.2. بيروت: دار الأندلس، 1965.

________. تاريخ الدعوة الإسماعيليّة. بيروت: دار الأندلس، 1979.

________. الحركات الباطنيّة في الإسلام. ط.2. بيروت: دار الأندلس، 1982.

________. مفاتيح المعرفة. لبنان: مؤسّسة عزّ الدين للطباعة والنشر، 1982.

________. فيثاغوروس. بيروت: دار مكتبة الهلال، 1985.

الغامدي، خالد بن ناصر بن سعيد. أشراط السّاعة في مسـند الإمـام أحمـد وزوائـد الصـحيحيْن. جدّة: دار الأندلس الخضراء، 1999.

كليم، فيرينا. دعوة الداعي الفاطمي المؤيّد في الدين في شيراز. فرانكفورت، 1989.

كليم، فيرينا. مذكرات رسالة، العالم ورجل الدولة والشّـاعر المؤيّـد في الـدين الشـيرازي. ترجمـة شارل شهوان. بيروت: دار السّاقي بالاشتراك مع معهد الدّراسات الإسماعيليّة. 2005.

كرو، أبو القاسم محمد. ابن هانئ الأندلسي متنبي المغـرب. طـرابلس: الـدار العربيّـة للكتـاب، 1984.

كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلاميّة. ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بـيروت: منشـورات عويدات، 1966.

لالاني، ر. الرزينة. الفكر الشيعي المبكِر. ترجمة: سيف الدين القصير. ط.1. بيروت: دار السـاقي ومعهد الدراسات الإسماعيليّة، 2004.

ماجد، عبد المنعم. ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها. مصر: دار المعارف، 1968.

مركز، الغدير. شعراء الغدير. ج.1. في القرن الأوّل والثاني والثّالث. إعداد وتحقيق مركـز الغـدير للدّراسات الإسلاميّة. بيروت: الغدير 1999.

المصري، ذو النون. عمارة اليمني. القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1962.

المصري، علي. تاريخ ملوك العرب الشعراء. ج.4، ط.2. دمشق: دار الكتاب العربي، 2001.

مصطفى، محمود. الأدب العربي في مصر من الفتح الإسلامي إلى نهاية الـعصر الأيـوبي. القـاهرة: مكتبة الآداب، 2003.

مطر، محمد صالح الشيخ كاظم. روائع الأدب الفاطمي في الأحساء. دار المحجّة البيضاء للطباعة والنشر، 2005.

المناوي، محمد حمدي. الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي. مصر: دار المعارف، 1970.

المنجد في الأعلام واللغة. بيروت:دار المشرق، ط. 35 . 1996.

ناجي، منير. ابن هانئ الأندلسي: درس ونقد. بيروت: دار النشر للجامعيين، 1962.

النجفي، محمّد الأميني. عيد الغدير في عهد الفاطميين. ط.1. إيران: مؤسسة الآفاق، 1997.

النجفي، عبد الحسين أحمد الأميني. الغدير في الكتاب والسنة والأدب:كتاب ديني، علمي، فني، تاريخي، أدبي، أخلاقي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.

نصّار، حسين. ابن وكيع شاعر الزّهر والخمر، مصر: مكتبة مصر، 1962.

_______. ظافر الحدّاد شاعر مصري من العصر الفاطمي. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1975.

_______. في الأدب المصري. ط.1. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدّينيّة، 2001.

نوح، علي. الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر. دمشق: دار الينابيع، 1994.

نوفل، محمد محمود قاسم. تأريخ المعارضات في الشعر العربي. عمان: دار الفرقان، 1983.

اليعلاوي، محمّد. الأدب بإفريقية في العهد الفاطميّ. ط.1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

يوسف، حسني عبد الجليل. التّمثيل الصوتي للمعاني (دراسة نظريّة وتطبيقيّة في الشّعر الجاهلي)، ط.1. القاهرة: الدّار الثقافيّة للنشر، 1998.

هالم، هاينز. الفاطميّون وتقاليدهم في التعليم. تعريب سيف الدين القصير، مراجعة مجيد الراضي. دمشق: المدى، 1999.

الهمذاني، فيض الله حسين. في نسب الخلفاء الفاطميين. تصدير بايرد دودج، القاهرة: 1958.

يوسف، حسني عبد الجليل. التّمثيل الصوتي للمعاني. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998.

قائمة المقالات المنشورة في الدّوريات والكتب

حجازي، عبد الرحمن سعد. "مصر في ردائها الفاطمي". مجلّة المحيط الثقافي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، عدد. ديسمبر 2001.

دفتري، فرهاد. الإسماعيليون في العصر الوسيط. هالم هاينز. "العهد الإسماعيليّ ومجالس الحكمة زمن الفاطميين". ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.

________. الإسماعيليون في العصر الوسيط. هالم هاينز. "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.

ربابعة، موسى. "ظاهرة التضمين البلاغي، دراسة في تضمين الشعراء العرب القدماء لمعلّقة امرئ القيس". مجلة أبحاث اليرموك_ المجلد 14_ العدد الثاني 1996.

عارف، تامر. "بين الإسماعيليّة الباطنيّة والصوفيّة". مجلّة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 62، 1994.

اليعلاوي، محمد. "القصيدة الفزاريّة". حوليات الجامعة التونسيّة، عدد 10 ص.128، تونس 1973.

الفهيد، جاسم سليمان حمد. التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعيّة، الكويت: جامعة الكويت، كليّة الآداب، يونيو 2005.

قائمة المراجع والمصادر بلغات أخرى:

Calverley, E.E. "Nafs." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Canard, M. "Fāṭimids." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Daftary, Farhad. "Fāṭimids." *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, p. 423, ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999.

____."Batiniyya." *Encyclopaedia Islamica*.Tehran. ______________

Halm, H. "Dawr (A. pl. ādwar). "*Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

H. Corbin. "Rituel Sabeen et axeges Ismaelienne du ritual"; *EJ*, 19, 1950.

Huart, Cl. "Kursī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Madelung, W. "Imāma." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Massignon, L. "HulÙl." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

M.G.S. Hodgson. "Batiniyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Poonawala, I. "Ta'wÐl (a)". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill 2010.

R. Strothmann. "Thanwiyya", *Encyclopaedia of Islam, First Edition*, vol.viii (1931) pp.736-738

Schacht, J. "ʿAhd." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

Watt, W.Montgomery. "ʿA¬Ðda." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010.

Wensick,A.J. "NAÒÒ." *Enyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by:P. Bearman, Th.Bianques, C.E .Bosworth, E.van Dozel, and W.P.Heinrichs. Brill, 2010.

قائمة المراجع الأجنبيّة

A. al-Asam. *'Ibn al-Riwandi's Kitab fadihat al-Mu'tazila*, Beirut,1975. A.I.Katsh. *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York 1962.

Al-Hamadani, Husayn. *On the Genealogy of Fatimid chaliphs: statement of Mahdi's communication to the Yemen on the real and esoteric names of his hidden predecessors*. Cairo: American university, 1958.

Bar-Asher, Meir M. "Outlines of early Ismāʿīlī -Fāṭimid Qur'Án exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008): 257-295.

מאיר מ' בר- אשר, *דבר דבור על אופניו*. מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים: מוגשים לחגי בן-שמאי. ירושלים: מכון בן- צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, יד יצחק בן- צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז 2007. קווי יסוד של *פרשנות הקוראן האסמאעילית-הפאטמית הקדומה*. עמ'. 303-304.

____. *Scripture and Exegesis in Early ImÁmÐ Shiism*, Boston: Brill, & Jerusalem, 1999.

Brunner Rainer. Review of the book Scripture and Exegesis in Early ImÁmÐ Shiism. Source: *Die Welt des Islam*. New Series, Vol. 41, Issue 2 (Jul, 2001), pp. 238-239. Brill.

____. "Variant Reading and Additions of the Imami- ŠĐʻa to the Quran", *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74.

Becker, Carl H. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*. Strassburg, 1902-1903, reprinted, Philadelphia, 1977.

Bloch,E. Maurice. "The rituals of the royal both in Madagascar. the dissolution of death, birth and fertility into authority". *Rituals of Royalty*. edited by David.

Bloom, Jonathan M. "The Fāṭimids: Their Idology and their Art". in *Islamische Textilkunst des Mittelalters: Aktuelle Probleme*. Riggisberg, 1977. pp. 15-26.

Cannadine, David and Simon Price, eds. *Rituals of Royalty: Power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University press, 1987.

Connerton, Paul. *how societies remember*. Cambridge: Cambridge University press. 1989.

Corste, Delia. *Ismaili and other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies.* London, 2000.

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismāʿīlī Gnosis.* London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983.

____. *Temple et contemplation*. Paris, 1980. English translation, "Sabian Temple and Ismailism" in H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard. (London, 1986).pp.132-182.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Daftery, Farhad.*The Ismāʿīlīs: their history and doctrines*. Second Edition. Cambridge University press: New York.1990, 2007.

____. *Ismāʿīlīs in Medieval Muslim Societies*. London, 2005.

____. *Ismāʿīlī Literature: A Bibliography of Sources and Studies.* London: I.B. Tauris, 2004.

____. *Culture and memory in medieval Islam*: essays in honour of Wilferd Madelung. London:I.B. Tauris, c2003. /edited by Farhad Daftary and Josef W. Meri

____."Intellectual Life among the Ismāʻīlī s: An Overview" ,in F. Daftare,ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 87_111.

____. *A short history of the Ismāʻīlīs. Traditions of a Muslim Community.* Edinburgh University press. 1998.

____. *The cosmology of Fāṭimid Ismāʻīlī yya*. Medieval Ismaʻili History and thought, ed. Cambridge 1996.

____. *The Assassin Legends: Myths of the Ismāʻīlīs*. London: I. B.Tauris & Co 1994.

____. *The Ismāʻīlīs: their history and doctrines*. New York: Camridge University press. 1990.

Gacek, Adam.*Catalogue of Arabic Manscripts in the Library of the Institute of Ismāīlī Studies*. London: Islamic Pub.1984-1985. vol.1.

Gaster, Theodor Herzl. *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York: Norton & Co.1977.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law,* tr. A. and R. Hamori. with an introd. and additional notes by Bernard Lewis. Princeton, N. J.: Princeton University Press, c1981.

Gruendler, Beatrice. "Meeting the patron". *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*-Brill-Leiden-Boston. 2005.

Halm, Heinz. *The shīʻītes :a short history*. translated from the German by Allison Brown. Princeton : Markus Wiener Publishers, c2007.

____. "Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʻīlī ya". Eine Studie zur *islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.

____. "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismāʻīlī yya", *in MIHT.*

____. "The Ismāʻīlī Oath of Allegiance (ʻahd) and the "Sessions of Wisdom" (majÁlis al-hikma) in Fāṭimid Times", in *MIHT*, pp. 91-115 .

____. *The Fāṭimids and their Traditions of Learning* . The Institute of Ismāī'lī Studies, London, 1997.

Havelok, Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural.* Consequences. Princeton, New jersey: Princeton University press.1982.

____. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the present.* Princeton, New jersey: Princeton University press. 1986.

Hamadani, Sumaiya. *Between Revolution and State. The Path to Fāṭimid Stathood.* London: The Intitute of Ismaili Studies. 2006.

Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismā'īlī Literature.* London,1933.

____. *The Alleged Founder of Ismāī'līsm*, Bombay, 1946.

____. *Studies in Early Persian Ismāī'līsm.* Leiden. Brill, 1948.

____. *Ismā'īlī Literature*: A Bibliographical Survey. Tehran, 1963.

____. *Brief summary of the Evolution of Ismā'īlīsm*, Brill, Leyden, 1952.

James, W. Morris. *The Master and the Disciple, An Early Islamic Spiritual Dialogue.* Arabic Editio. *Kitab al-Àlim wa'ghulam*, and English translation of Ja'far b. MansÙr al-Yaman's. The Institute of Ismaili Studies. London. 2001.

Kutub, Kassam. *Shimmering Light, An Anthology of Ismā'īlī Poetry.* tr. Faquir Muhammad Hunzai. Institute of Ismaili Studies. London.1996.

Kuhrt, Amelie."Usurpation conqest and ceremonial: from Babylon to perdia". In cannadine and price, *Rituals of Royalty.* pp. 44. 1987.

Kamil, Hussain-"Theory of (Matter) and (Spirit) and its influense on the Egyption poetry of the Fāṭimid period" .pp109-116. Tr. To English: Jawad Masqati. *Islamic culture.* The Hyderabad Quartely Review. V.xxiv. Hyderabad Deccan. Volume 24. New York. London. 1950.

Lalani, Arzina R. *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir.* Institute of Ismaili Studies. London. 2000.

Lewis, Bernard . *The origins of Ismāī'līsm: a study of the historical background of the Fāṭtimid caliphat*, Cambridge, 1940.

____. "Ismā'īlī Notes. An Ismā'īlī Oath Formula from Mamluk Egypt". *Bulletin of the school of oriental and African Studies*, University of London, vol. 12, no. 3/4. 1948.

Madelung, Wilferd."Fāṭimiden und Bahraunqarmaṭen". *Der Islam*, vol. 34(1959), 34-88.

____. "Das Imāmāt in der frühen ismailitischen Leher". *Der Islam*, vol. 37(1961), 43-135.

____. "The account of the Ismāīl'īs in Firaq Al-Shī'a".in *Studies in early Ismāī'līsm*. Stern. 1983.

____. "Abu Ya'qÙb al-Sijistānī and Metempsychosis", in *Iranica Varia*: Papers in Honor of Professor E.Yarshater. Leiden: E.J. Brill, 1990, 43-131.

Madelung, Wilferd and Paul E. Walker. *An Ismā'īlī Heresiography. Abu Tammam Habib ibn Aws al-Tai'. al-shajara:the "Bab al-shaytan"*. Leiden : Brill, 1998.

Mauss, Marcel. *The Gift- The form and reason for exchange in archaic societies.* translated by W.D. Halls ; foreword by Mary Douglas. London. 1990.*Ong* 1987

M.M Badawi."Ibn Al- Mu'tazz: Dair 'Abdūn". A Stuctural Analysis. *Jornal of Arabic literature.* V. VI. Leiden. 1975.

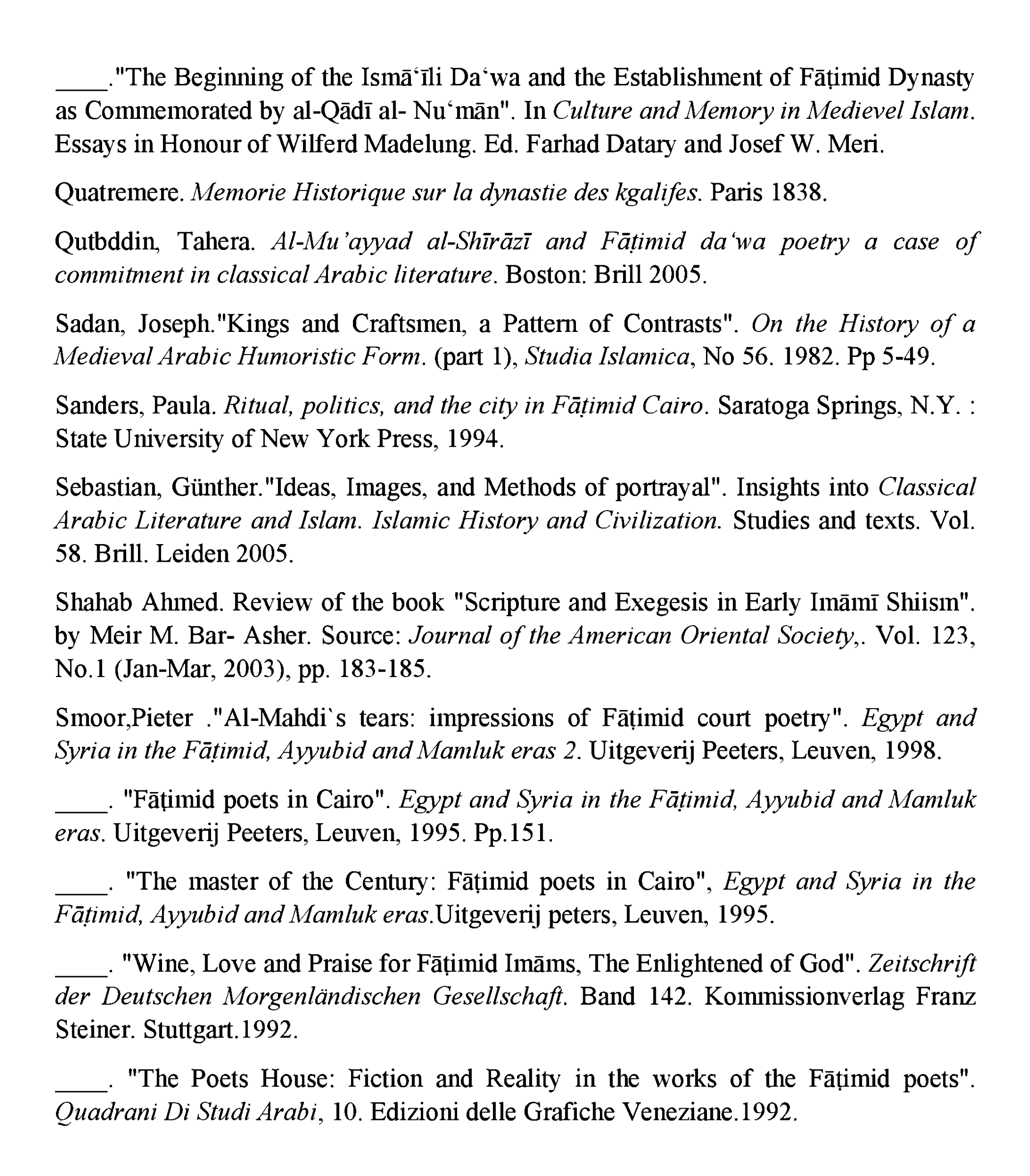
Moezzi, Mohammad Ali Amir. Review of the book Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shī'īsm. by Meir M. Bar- Asher. Source:*Studia Islamica*, No. 92 (2001), pp. 206-209.

Moezzi, Mohammad Ali Amir.*The Divne Guide in Early Shī'īsm: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streght. Albany: State University of New York Press. 1994.

Paula, Sanders. *Ritual,Politics, and the City in Fāṭimid Cairo* .chapter 1. Albany: State University of New York press.1994.

Pinault, David. *The Shī'ītes, Ritual and Popular Piety in a Muslim Community.* London: I.B.Tauris & Co Ltd. 1992. P. 27-52.

Poonawala, I. "Ismā'īlī Ta'wīl of the Qur'ān". *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by A.Rippin, Oxford 1988, pp. 199-222.



____."The Beginning of the Ismāʿīli Daʿwa and the Establishment of Fāṭimid Dynasty as Commemorated by al-Qādī al- Nuʿmān". In *Culture and Memory in Medievel Islam.* Essays in Honour of Wilferd Madelung. Ed. Farhad Datary and Josef W. Meri.

Quatremere. *Memorie Historique sur la dynastie des kgalifes.* Paris 1838.

Qutbddin, Tahera. *Al-Mu'ayyad al-Shīrāzī and Fāṭimid daʿwa poetry a case of commitment in classical Arabic literature.* Boston: Brill 2005.

Sadan, Joseph."Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts". *On the History of a Medieval Arabic Humoristic Form.* (part 1), *Studia Islamica*, No 56. 1982. Pp 5-49.

Sanders, Paula. *Ritual, politics, and the city in Fāṭimid Cairo.* Saratoga Springs, N.Y. : State University of New York Press, 1994.

Sebastian, Günther."Ideas, Images, and Methods of portrayal". Insights into *Classical Arabic Literature and Islam. Islamic History and Civilization.* Studies and texts. Vol. 58. Brill. Leiden 2005.

Shahab Ahmed. Review of the book "Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism". by Meir M. Bar- Asher. Source: *Journal of the American Oriental Society,*. Vol. 123, No.1 (Jan-Mar, 2003), pp. 183-185.

Smoor,Pieter ."Al-Mahdi`s tears: impressions of Fāṭimid court poetry". *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras 2.* Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998.

____. "Fāṭimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras.* Uitgeverij Peeters, Leuven, 1995. Pp.151.

____. "The master of the Century: Fāṭimid poets in Cairo", *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras.*Uitgeverij peters, Leuven, 1995.

____. "Wine, Love and Praise for Fāṭimid Imāms, The Enlightened of God". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.* Band 142. Kommissionverlag Franz Steiner. Stuttgart.1992.

____. "The Poets House: Fiction and Reality in the works of the Fāṭimid poets". *Quadrani Di Studi Arabi*, 10. Edizioni delle Grafiche Veneziane.1992.

____. "Fāṭimid Poets and the 'takhallus' that Bridges the Nights of Time to the Imam of Time". *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kulture des islamischen Orients*, Band 68, 1991.

____. "Palace and ruin, a theme for Fāṭimid Poets?". *Die welt, Des Orients*, 22 Vanden hoeck and Ruprecht in Gottingen, 1991.

Ricoeur, Paul.*The symbolism of evil* . translated from the French by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1972, c1967.

Somech, Sasson; Mark, R. Cohen."In the Court of Ya'qub Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish Quartely Review*, New Ser, v. 80, No3/4. (Jan- Apr., 1990.pp. 283-314).

Sperl, Stefan and Shackle Christopher. *Qasida Poetry in Islamic and Africa*. vol. 2 E.J. Brill. NEW York. 1996.

Stern,S,M. "Heterodox Ismā'īlism at the time of al- Mu'izz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, BSOAS*. vol. 17 (1955), 10-33. Reprinted in Studies in Early IsmÁ'ilism.

____. *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem/Leiden: The Magnes Press/E.J. Brill, 1983.

____. "Cairo as the Center of the Ismā'īlī Movement" in *Colloque international sur l'historie du Cairo*, 1972, pp. 437-450.

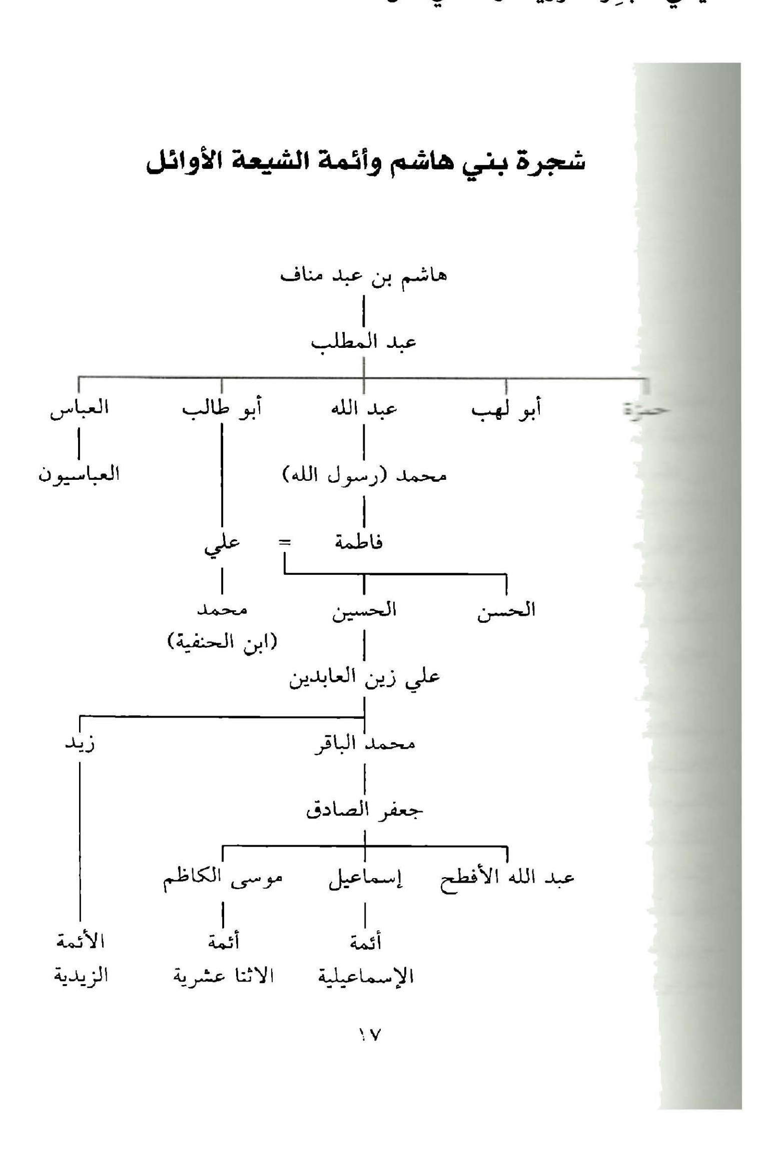
____. *History and Culture in the Medievel Muslim World*. London, 1984.

Suzanne, Pinkney Stetkevych."Abbasid panegyric and the poetcs of political allegiance". *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*. V.1. (E.J. Brill, Leiden. 1996).

Walker, E. Paul. "In Praise of al-Hâkim, Greek Elements in Ismā'īlī Writings on the Imamate". *MŸLANGES*, de l' Université Saint-Joseph, Vol LVII-2004.

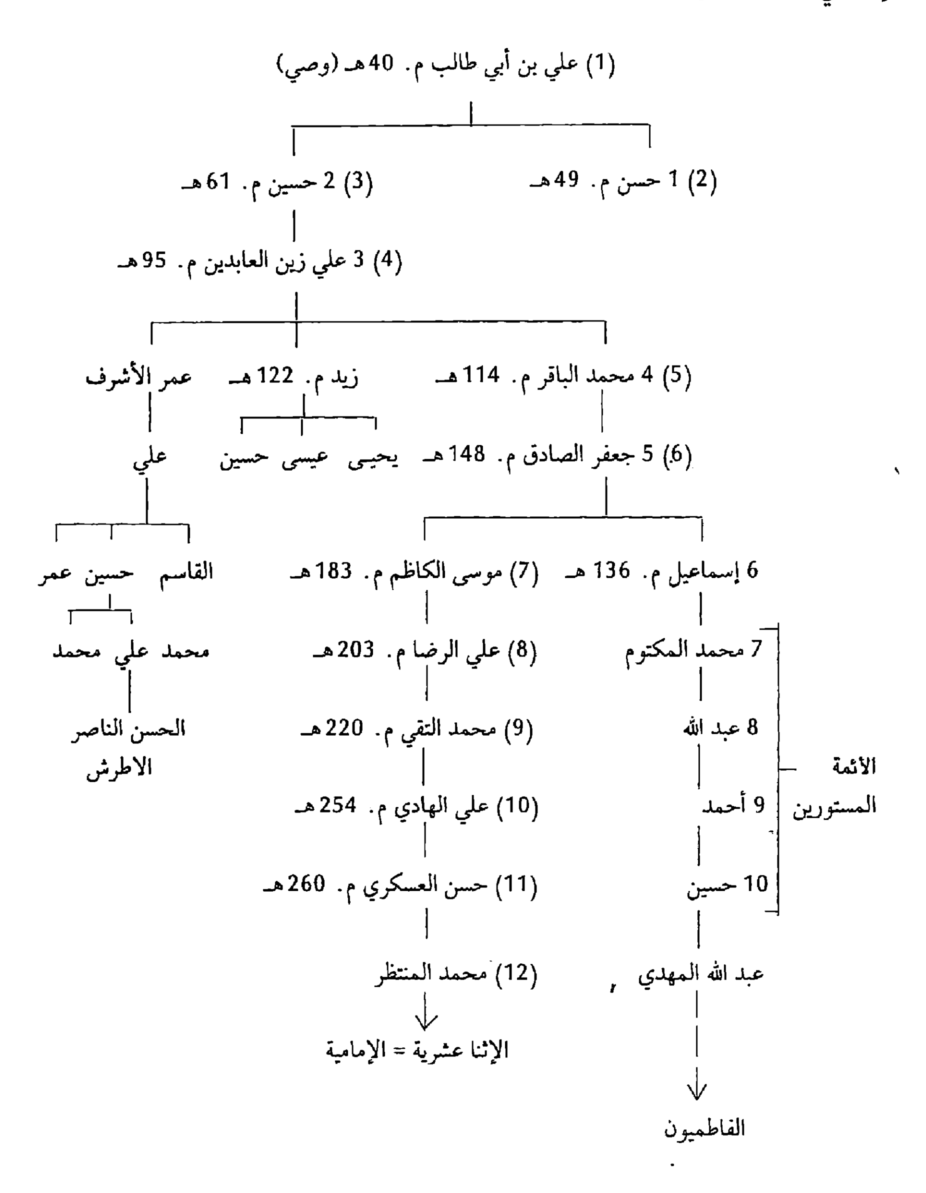
Wensinck,A.J. "The semitic New year and the Origin of Eschatology". *Acta Orientalia*.1:158-99.1923.

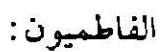
الملحق رقم 1. (صورة عن شجرة عائلة بني هاشم وأئمة الشّيعة الأوائل) من كتاب الفكر الشيعي المبكِر، للرزينة ر. لالاني. ص.17

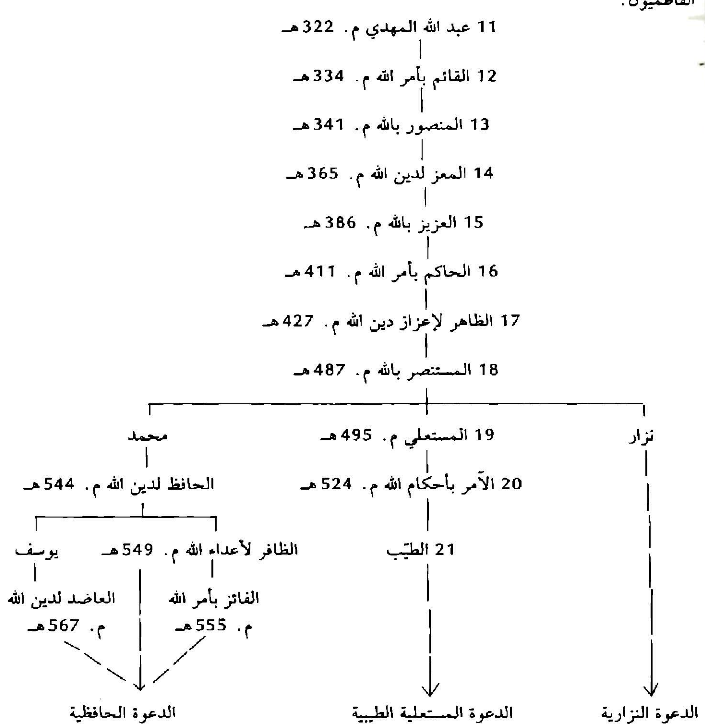


الملحق رقم 2

من كتاب: إسماعيل قربان بوناوالا، السلطان الخطّاب، حياته وشعره. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000)، ص. 506-507.



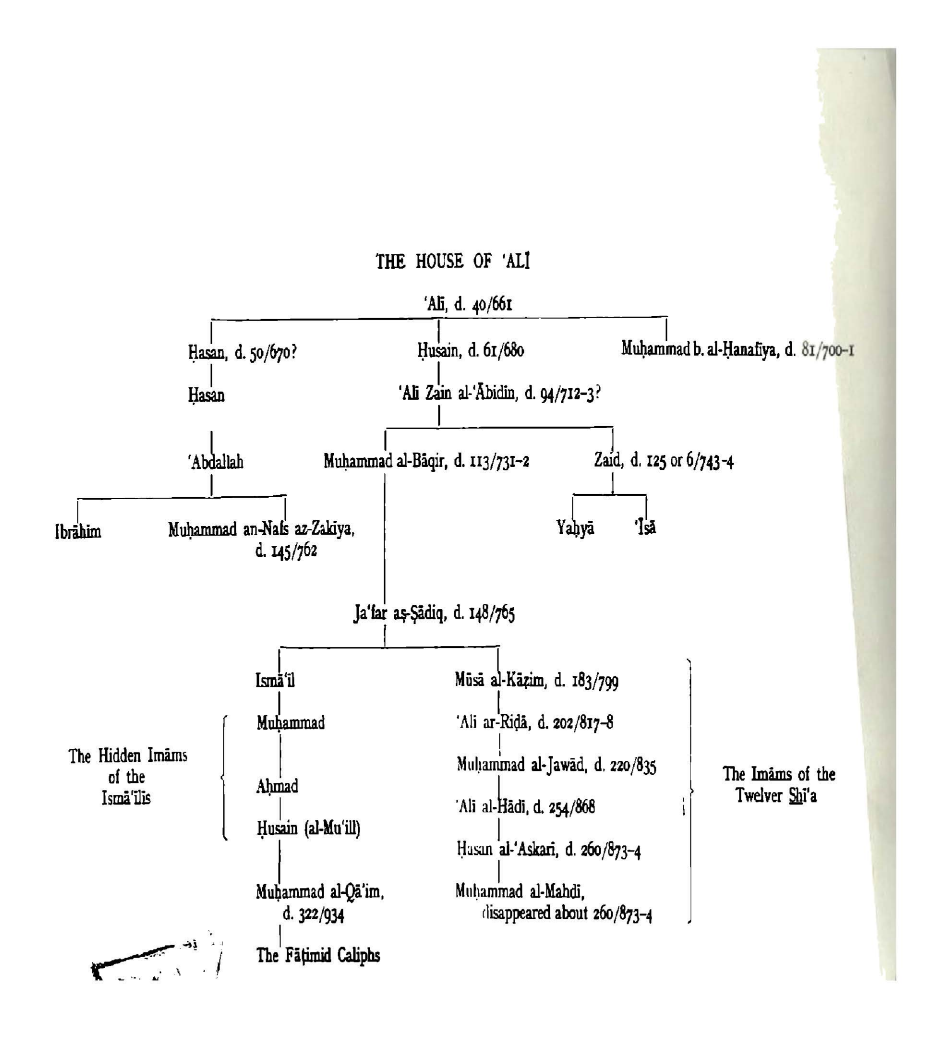




ملاحظة: كان الإمام علي بن أبي طالب في الاصطلاح الإسماعيلي وصياً للنبي كأوصياء الأنبياء السابقين، مثل هارون لموسى وشمعون الصفا لعيسى بن مريم. فمرتبة الوصاية تلي مرتبة الرسالة. والإمامة، وهي مرتبة دون مرتبة الوصاية، تبتدىء بالإمام الحسن بن علي. فلذلك يختلف ترقيم الأئمة عند الإسماعيلية من ترقيم الإمامية الإثني عشرية.

الملحق رقم 3 (شجرة العائلة العلويّة) صورة من كتاب:

Bernard Lewis. *The origins of IsmÁ'Ðlism*. Cambridge, 1940. P.23



الملحق رقم 4: صورة عن القصيدة السابعة والعشرين، من ديوان المؤيّد في الدين الشّيرازي.

القصيدة السابعة والعشرون

إلهى إنى لأرجو النجاة   بواسع رَحْمَةٍ وَهَّابِها

فإنى تَحَرَّمْتُ ياذا الجلال   بمَسْجِدِها وبِمِحْرَابِها

٣ نبى الهدى والوصى الذى   إذا افترت الحرب عن نابها

تلفح صارمُه بالطُّلَى   تلفح نار بأقصَابِها

وعترته عترة قد عَلَتْ   بأنسابها وبأحسابها

٦ ولايتهم لرجال الولاء   عَلامةُ طُهْر لأنسَابِها

إلهى إنى بآل النبى   دَهَتْنى الليالى بأوصابها

فكم جرَّعتنىَ من صابها   وكم أنصَبَتْنى بتَنْصابها

٩ فَغُفْراً إلهى فإنى امرؤ   « دخلت المدينة من بابها »

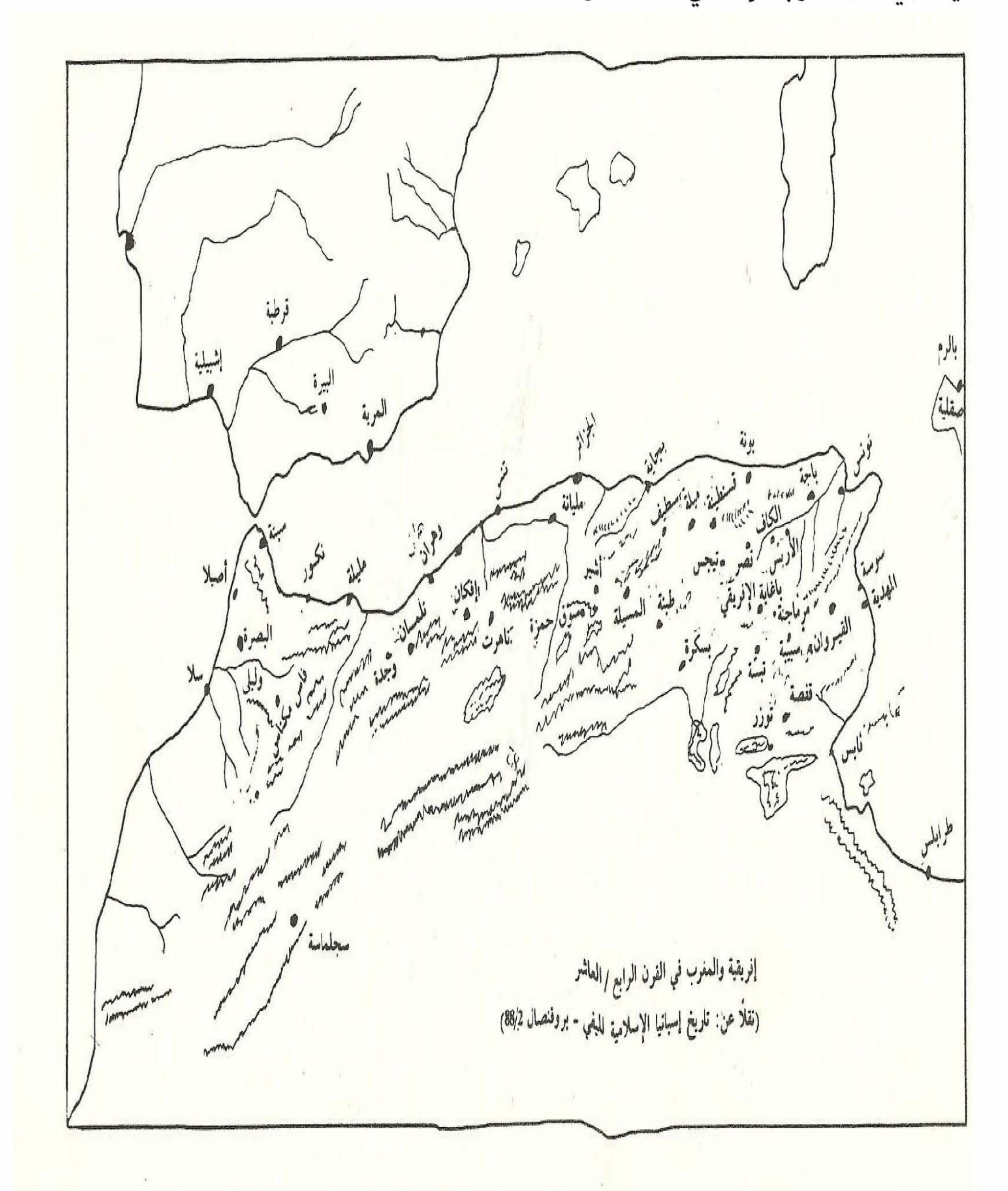
وجاهدت فى الله حق الجهاد   وُجِدتُ بنفسى لأربابها

وَعذب عُداتَهُمُ التابعين   لأزلامها ولأنصابها

١٢ وقطِّع من النار أثوابهم   فقد آن تقطيعُ أثوابها

فنارك يا ربى أولى بهم   وهم يا إلهى أولى بها

الملحق رقم 5: خارطة إفريقية والمغرب في القرن الرابع/ العاشر، من كتاب تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار (إدريس عماد الدين)، ت. محمد اليعلاوي. دار الغرب الإسلامي 1985. ص.82.



الملحق رقم 6: من كتاب تأويل الدّعائم، ج.1. القاضي النعمان، ص.39-41:

الناطق: وهو الرسول من أولي العزم.

الوصي: هو ومن بعده يعتبر كلّ منهم هاديًا في زمنه حتى يختتم ذلك الدورز

الحجّة: هو في مكانته ومنصبه للإمام بمثابة الوصي للناطق.

باب الابواب أو داعي الدعاة هو دون الحجّة وفوق الدعاة.

داعي البلاغ: هو يلي داعي الدعاة، وأعلى من بقية الدّعاة.

الدّاعي المطلق: يلي داعي البلاغ، وهو النائب عن الإمام في دور الاستتار.

المأذون: خليفة الداعي المطلق ونائبه في دور الاستتار.

المكاسر: وهو التالي للمأذون في دور الاستتار.

المستجيب: وهو المؤمن الكامل.

وهذه الألقاب تعبر عن الحدود الجسمانيّة العشرة، ويقابلها أمثالها الروحانيّة، وهي العقول العشرة، وبيان مصطلحاتها كالآتي:

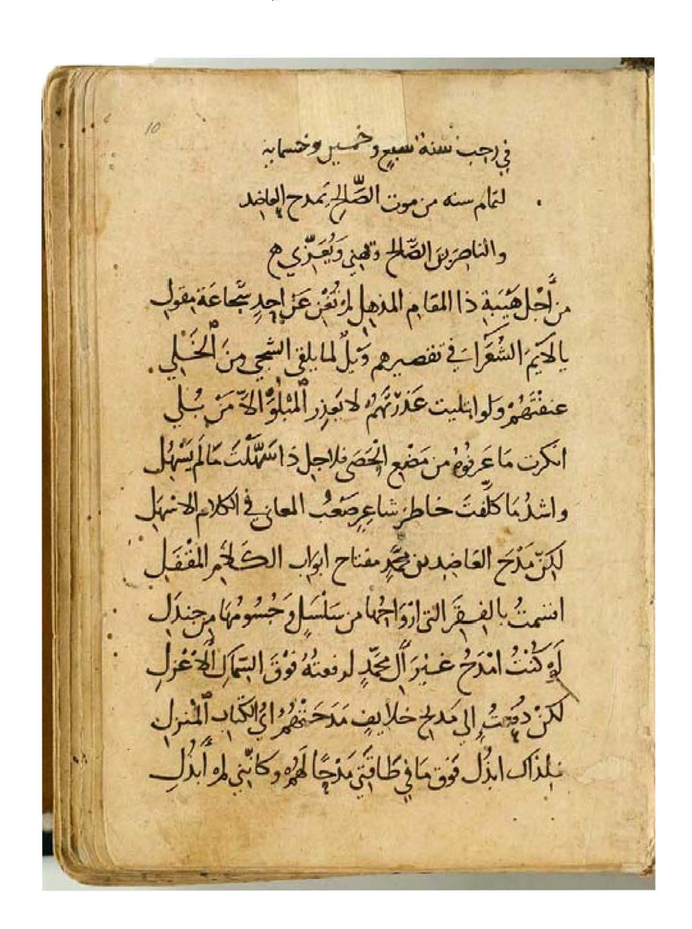
1. العقل الاوّل.
2. العقل الثاني.
3. سبعة العقول.

الحدود العلوية	الحدود السفليّة
الموجود الأوّل هو الفلك الأعلى المبدع الأوّل	الموجود الأوّل هو الناطق رتبة التنزيل
الموجود الثاني هو الفلك الثاني	الموجود الثاني هو الأساس رتبة التأويل

المنبعث الأول

الموجود الثالث	الفلك الثالث (زحل)	الموجود الثالث هو الإمام	رتبة الأمر
الموجود الرابع	الفلك الرابع (المشترى)	الموجود الرابع الباب	رتبة فصل الخطاب (الذى هو الملك)
الموجود الخامس	الفلك الخامس (المريخ)	الموجود الخامس الحجة	رتبة الحكم فيما كان حقاً و باطلا
الموجود السادس	الفلك السادس (الشمس)	الموجود السادس داعى البلاغ	رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد
الموجود السابع	الفلك السابع (الزهرة)	الموجود السابع الداعى	رتبة تعريف الحدود العلوية
الموجود الثامن	الفلك الثامن (عطارد)	الموجود الثامن الداعى المحدود	رتبة تعريف الحدود السلفية والعبادة الظاهرة
الموجود التاسع	الفلك التاسع (القمر)	الموجود التاسع المأذون المطلق	رتبة أخذ العهد والميثاق المستجيبة
الموجود العاشر	ما دون الفلك الطباع	الموجود العاشر المأذون المحدود الذى هو المكاسر	

الملحق رقم 7: ورقتان من مخطوط ديوان عمارة اليمني، المكتبة الملكيّة الدانماركيّة



10

في رجب سنة سبع وخمسين وخمسمائة
لتمام سنة من موت الصالح يمدح العاضد
والناصر بن الصالح ويهني ويعزيهم

من أجل هيبة ذا المقام المذهل لم تغن عن احد شجاعة مقول
يا لائم الشعراء في تقصيرهم ويل لما يلقى الشجي من الخلي
عنفتهم ولو ابتليت عذرتهم لا يعذر المبتلى الا من بلي
انكرت ما عرفوه من مضغ الحصى فلأجل ذا استسهلت ما لم يسهل
واشد ما كلفت خاطر شاعر صعب المعاني في الكلام الاسهل
لكن مدح العاضد بن محمد مفتاح ابواب الكلام المقفل
أنست بالفقر التي ازواجها من سلسل وجسومها من جندل
لو كنت امدح غير آل محمد لرفعته فوق السماك الأعزل
لكن دعيت الى مدائح خلائف مدحتهم آي الكتاب المنزل
فلذاك ابذل فوق ما في طاقتي مدحا لهم وكانني لم ابذل

27

ربوا اليك عيون الخلق شاخصة والاجر والفخر ادنى ما لمجاوله
وفي المظلة وجه لم يزل ابدا بشر القبول على وجه يقابله
اشبهت هذا رسول الله حين بدت على شمايلك الحسنى شمايله
وفي جبينك نور من نبوته وشاهد الحق لا يخفى دلايله
قد ايد الله دينا انت عاضده والناصر الدهر كافيه وكافله
الكاشف الكرب لما عز كاشفه والفارج الخطب لما ضاق نازله
لما اعز الهدى قرت قواعده وامتد ساعده واشتد كاهله
ماضي الاوامر الا ان قدرته تضيق ذرعا بدى قدر يماثله
عزت به دولة اضحى محافظة عنها مجالد خصم او مجادله
وكف بالحسن من كونها نعاندها حتى تلاشى بنور الحق باطله
ومن اراد بهذا البيت عايلة فالنصل عاذله والنصر خاذله
فتح مبين نصر عن يدي ملك روض الهدى دابل لولا دوابله
يا عادل الحلم قل للدهر لا عجب ان يقعد الجور لما قام عادله

الملحق رقم 8. (صورة عن مطلع قصيدة ابن هانئ في مدح المعزّ، مع تعليق اليعلاوي في الهامش)

53 *

وقال يمدح الخليفة المعز لدين الله [كامل] :

ما شئتَ لا ما شاءَت الأقدارُ	فآحكُمْ فأنتَ الواحدُ القهّارُ
وكأنّما أنتَ النبيُّ محمّدٌ	وكأنّما أنصارُكَ الأنصارُ
أنتَ الذي كانتْ تُبشّرُنا بهِ	في كُتْبِها الأحْبارُ والأخبارُ
هذا إمامُ المتّقينَ ومَنْ بهِ	قد دُوِّخَ الطُّغيانُ والكُفّار [1]
5 هذا الذي تُرْجَى النَجاةُ بحُبِّهِ	وبه يُحَطُّ الإصْرُ والأوْزار
هذا الذي تُجْدي شَفاعَتُه غداً	حقّاً وتخمُدُ أنْ تراهُ النّار [2]
من آل أحْمدَ، كلُّ فخرٍ لم يكُنْ	يُنْمَى إليهمْ لَيْسَ فيه فَخار

* زع : رقم 24 ص 365 . هذه القصيدة المستَهْجَنة من النقّاد القدامى مفقودة من أصلنا ، ومن أغلب النسخ المعروفة ، ولا توجد إذا آعتمدنا على إحصاء زع في هامش نصّها إلاّ في نسختي بِتَرْسبورغ بروسيا ونسختي القاهرة والنسخ الخاصّة الهنديّة . وعزا الباحث الإسماعيليّ نبذَها إلى ما ظهر لهم فيها من غُلُوٍّ فآنبرى للدفاع عن عقيدة أصحابه وتبرير نِسْبة الصفات كالواحد والقهّار إلى غير الله (عج) فقال (ص 58 من المقدّمة) : إنّ الإسماعيليّين ينزّهون الباري تعالى عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يطلقون عليه شيئًا منها لأنّ إطلاقَها عليه يوجبُ الكثرَة في ذاته عندهم . . . وجميعُ الصفات والنعوتِ واقعةٌ على المُبدَع الأوّل وهو الأمرُ والكلمةُ . . . ولمّا كان الإمامُ قائما مقامَ الأمر والكلمة في هذا العالَم ، فجميع صفات الباري واقعة عليه ، فلا عجبَ أن أطلَقَ الشاعرُ " الواحد القهّار " على المعزّ فإنّه قال ما قال حسب آعتقاده .
ونحن نعزو هذا التجاوز إلى غلوّه آلمعروف الذي يعظّم ويفخّم ويضخّم حتى مَن هو دون المعزّ . وقد آقترحنا في دراستنا (ص 61) سنة 360 تأريخًا لها اعتماداً على البيت 12 منها الذي ذَكَر فيه وقعة " فراقس / فرقلس " بالشام .

1 دوّخه (داخ يدوخ) : أخضعه وذلّله .

2 أي : يشفع للمؤمنين ويَقِيهم عذابَ النار فإنّ جهنّم تخمد بأمره ، وبنظرة منه إليها . وحقّاً : هو الشفيع دون سواه .

181

الملحق رقم 9: قصيدة "ذات الدّوحة"، من كتاب محمد كامل حسين، "في أدب مصر الفاطميّة"، ص.175.

سئمت من البين الذى ليس يصدق ... فلست بغير الحق والصدق أنطق
أأمدح رهطاً غـــير رهط محمد ... وفى الجيـد عهد للإمام موثق
ولا فضل لى فى ذا بل الفضل فضل من ... بهم يحرم الله الأنام ويرزق
أئمـة دين الله مذ قام دينه ... وأنوار هذا الخلق من قبل يخلق
محبتهم فرض على الناس واجب ... وعصيانهم كفر إلى النار موبق
هم العروة الوثقى ، هم منهج الهدى ... هم الغاية القصوى التى ليس تلحق
ولولاهم لم يخلق الله خلقه ... ولم يك فى الدنيا ضياء ورونق
هم دوحة الدين التى تثمر الهدى ... وباليمن والتقوى تظل وتسبق
تجـير من الأيام من يستظلها ... وتحيي من الموت المجهول وتطلق
سقاها غمام الوحى علما فأينعت ... بمكنون علم الله فالدين مونق
جرت فى تخوم المحكمات عروقها ... وفوق الثريا فرعهـــا متعلق
هم الأصل منها والأئمة فرعها ... ففى كل عصر نورها يتألق
إلى أن تسامت بالعزيز ولم تكن ... بغير أبى المنصور لو كان يلئق
فباهت على الأيام أيامه التى ... تـكاد لها صم الجنادل تورق
سحائب جــود لا يغيب غمامها ... وبحر سماح بالنـــدى يتدفق
لئن فقد الناس المعـــز لدينه ... لقد قام بالدين العزيز الموفق
تجددت الدنيا علينا بيمنه ... فلا العيش مذموم ولا الدهر أخرق
ولا الجود ممنوع ولا المجد خامل ... ولا العرف مقطوع ولا النكر مطلق
تضوع نشر العدل فى كل بلدة ... ونشر الثناء الطيب للطيب يعبق
ملأت قلوب العارفين محبـــة ... فـكل على مقداره يتشوق
فلا صامت إلا بحبك ناطق ... ولا مضمر إلا بشكرك ينطق

فضائل مولانا العزيز جليلة ... إذا عد فضل فهو بالفضل يسبق

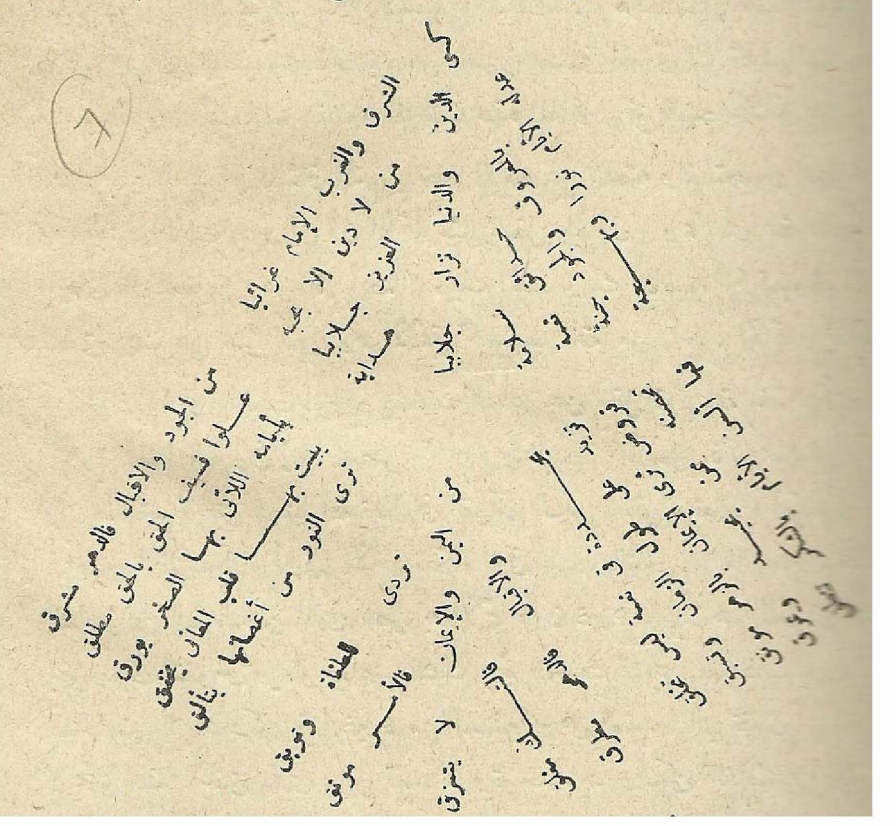
غرست على بيت من الشعر دوحة ... لها أغصن فى وزنه حين تبسق

فألفت من بيت بيوتا كثيرة ... ولكنها مع ذاك لا تتفرق

فسبع وسبع عن يمين ويسرة ... على كل حرف منه بيت مفلق

بمدح أمير المؤمنين لأنها ... لعمرى به من سائر الخلق أليق

عليه صلاة الله ما لاح كوكب ... وما ناح فى الأيك الحمام المطوق



الملحق رقم 10: قصيدة تميم بن المعزّ لدين اللـه الفاطمي، الديوان ص. 13.

وَمهمـــــهٍ مشـــــتبهِ الأرجـــــاء	جهــم الفيــافي مــوحش الــيهماء
عـــاري الربـــا إلاّ مـــن النكبـــاء	صـــلدٍ عـــزازٍ شاســـع الفضـــاء
أجـــردَ مثـــلِ الصـــخرة الصّـــمّاء	لـــو وسَـــمَتْه ثُغـــرة السمـــاء
بكـــلّ هطّـــال مـــن الأنـــواء	كَنَهْـــوَرِ الغـــيم ســـحوح المـــاء
مـــا قـــدرَتْ فيـــه عـــلى خضراء	كأنّـــــه منخـــــرس البوغـــــاء
فهـــو كمثـــل الهامـــة الحصّـــاء	مشـــتبه الإصـــباح بالإمســـاء
يســـتُر فيـــه رَوْنَـــقَ الضَّـــحاء	مـــا ترفـــعُ الـــرِّيحُ مـــن الهبـــاء
كأنّمـــــا لُـــــفّ بِطرمِســـــاء	قفـــرٍ يبـــابٍ بَلْقَـــعٍ خـــلاء
إلاّ مـــــــن الآجـــــــال والألآء	تعـــزِف فيـــه الجِـــنّ بالعشـــاء
عَـــزْفَ قِيـــان الشّربِ بالغنـــاء	غَبَقْتُـــــه في ليلـــــةٍ لـــــيلاء
دَعْجـــاءَ كالزِّنجيّـــة الســـوداء	عـــلى عَســـيرٍ فُنُـــقٍ فَرقـــاء
حَـــرْف، هِجـــانٍ لونُهـــا، قَـــوداءِ	خطّـــارَةٍ زيّافَـــةٍ وَجْنـــاء
مَضْـــبورَةٍ، تفعـــل بالبيـــداء	فعـــلَ قَـــراح المـــاء بالصـــهباء
قطعتُـــه مشـــيَّعَ الحَوبـــاء	بعَزمـــةٍ صـــارمةٍ صـــمَّاء
قطـــعَ نجـــومِ الليـــلِ للظّلـــماء	حتّـــى إذا قلـــتُ: دنـــا التنـــائي
أصـــبح قُـــدَّامِيَ مـــا ورائي	والشـــمس قَـــد حلَّـــت ذُرَا الجَـــوزاء
تُـــذيب حَـــرًّا هامَـــةَ الحربـــاء	وتقـــدَح النـــارَ مـــن المَعـــزاء
حتّـــى تـــرى العِـــينَ لَـــدَى الرَّمضَـــاء	جواثِمًـــا مَـــوْتَى عـــلى الأطْـــلاء
والضـــبّ لا يبـــدو مـــن الـــدَّامَاء	خوفًـــا مـــن الإثفـــاء والإحـــماء
عقـــدتُ وجهـــي فيـــه بالإذكـــاء	عَقْيـــدَ الَّلمـــى بالشِّـــفَة اللَّميـــاء
أســـيرُ في دَيْمومـــةٍ جـــرداءِ	ليســـت بمَشْـــتاة ولا شَـــجْراء
حتّـــى وصـــلتُ الصـــبحَ بالعشـــاء	لا مُسْـــتَدِلاً بســـوى ذَكـــائي
وصـــاحبي أمْضَى مـــن القضـــاء	في ظُلَـــم الأكبـــاد والأحشـــاء

عَضْبٌ حُسامٌ جائِلُ اللألاء ... كالبرق في ديمته الوَطْفاء

عَلَيّ زَغْفُ لأُمَةٍ خضراء ... مسرودةٍ محبوكةِ الأجزاء

سابِغةٍ كالنّهْيِ بالعَراء ... فلم أزَلْ في صَهوة القَبّاء

أركض بالدَّهماء في الدّهماء ... مُعْتَقِلاً بالصَّعْدَة السّمراء

حتّى طرقتُ الحيّ بالخلصاءِ ... من آلِ سعدٍ وبني العراء

همُ مرادي وهمُ أعدائي ... والصبحُ قد ذابَ على الهواءِ

كالثلج أو كالفِضَّة البيضاء ... يا ربّة الحمراءِ والصفراء

والناقة العَيْرانة الأدماءِ ... والخالِ فوق الوجنة الحمراءِ

ماذا على مقلتك النجلاء ... والشّفّة الورديّة اللعساء

وقدّك المائل في استواء ... ورِدفِكِ المالئ للمُلاء

وقلبكِ المقلوب للجفاء ... لو قُلب الداء إلى الدواء

وروضة باكرة الأنداء ... مؤنقة البيضاء والكحلاء

ظاهرة الحمراء والصفراء ... كأنّها الموشيّ من صنعاء

مُعلمة الحُلّة والرداء ... أبهى من الحلي على النساء

باكرتها في فتية وضاء ... بأكؤس مترعة مِلاء

يسعى بها منفرج القباء ... أحورُ رطب اللفظ والأعضاء

يفهم باللحظ وبالإيماء ... فهو منى مقلة كلّ راءِ

نشربها كريمة الآباء ... صفراء لا نقهرها بماء

كأنّها في البطش والصفاء ... عزم العزيز الملك الأبّاءِ

الفاتق الراتق للأشياء ... والحازم العازم في الهيجاء

القائل الفاعل للعلياء ... ووارث الحكمة والأنباء

يابنَ الهدى والعترة الغرّاء ... فلَّ بك المُلْكُ شبا الأعداء

وطال في عزّته القعساء ... حتى لقد جاز مدى السماء

إمامةٌ مهديّة اللواء ... ودولةٌ دائمةُ البقاء

محفوفةٌ بالعزّ والبهاء عمّمْتَ بالعدلِ بنّي حوّاء

وسُسْتُهم بمُحْكَمِ الآراء سياسةَ الوالدِ للأبناءِ

سالمةً من فِتنش الأهواء ولم تزل تسعى على سِيساءِ

منتصبًا للعوْدِ والإبداءِ والأخذِ في الدولة والإعطاءِ

حتى غدا الظالمُ في اختفاءِ وعادَ ميْلُ الدّينِ لاستواءِ

نهضتَ بالثّقل من الأعباءِ نهوضَ مَن زادَ على الأكفاءِ

كأنّك المقدارُ في الإمضاءِ وكلُّ من عاداك في ضرّاءِ

وكلّ من والاك في سرّاء أنت عمادي وبك اعتلائي

وجُنّتي في السِّلم واللقاء وأنت في كلّ دجًى ضيائي

وأنت ممّا أتّقي وِقائي كم مضمرٍ لي عقَدَ الشّحناءِ

يُنسبني فيكَ إلى السَّواءِ جبَهْتَهُ بالردِّ والإقصاءِ

ولم تمكّنه من الإصغاءِ حفظًا لطاعاتي وللإخاءِ

حتى انثنى محترقَ الأحشاءِ والعدل جَبْهُ الكاشحِ السّعّاءِ

لا والدم الجاري في كربلاء ومَن بها من دائم الثّواءِ

بني عليٍّ وبني الزهراء ذوي التناهي وذوي العَلاءِ

ما حُلتُ عن مُسْتَحْسَن الصفاء فيك ولا عن خالص الوفاء

في ظاهرٍ منّي ولا خَفاءِ فكيف أنسى مِنَنَ الآلاءِ

يا مُلبسي من سابغ النَّعماء ما فاض عن حِفظي وعن إحصائي

أضعفْتَني فيه عن الجزاء فما أكافئ بسوى الثناءِ

والشّكر في التقريظ والإطراءِ وفيلقٍ مُشتَبِهِ الضوضاء

تضيق عنه ساحة الفضاء مجتمِعِ الأحداثِ والأرزاءِ

حُطْتَ به الدينَ من الطخْياءِ والمُلكَ من كلّ امرئٍ عصّاءِ

والملكُ لا يظفر بالسناءِ ما لم يكن يُغسَلُ بالدماءِ

وأشعثٍ كالفرخ في الخرشاءِ مِن اتّصال الجَهدِ والإشفاءِ

عـــــاد بإنعامـــــك في إثـــــراءِ　　كـــم مـــن نـــوالٍ ويـــدٍ بيضـــاءِ

واليتَهـــا عـــوْدًا عـــلى ابتـــداء　　مـــن غـــير مـــا مـــنٍّ ولا إكـــداءِ

والمجـــدُ للجـــودِ وللإعطـــاءِ　　يـــا واهـــب الأعـــوج والعوجـــاء

والغـــادة الممكـــورة العيْنـــاءِ　　والبِـــدَرِ الموفـــورةِ المِـــلاء

والعـــيسِ قـــد أُثْقِلْـــنَ بالحبـــاء　　مـا خـاب يومًـا منـك ذو اسـتحباءِ

ولا غـــدا منقطـــع الرّجـــاء　　فالمـــال مـــن بِشرِكَ في بكـــاء

جُـودًا كجـوْدِ الغيـث والـدأماء　　مـــن أنمـــلٍ بـــاكرةِ الـــدمياءِ

ليسـت عـن المعـروف في البطـاءِ　　عـــاد عليـــك العيـــد باســـتعلاءِ

والعـــزّ في ملكـــك والـــنماءِ　　ونيـــل مـــا ترجـــو بـــلا إرجـــاء

ما أرَّقَ الصبَّ بُكا ورقاءِ

الملحق رقم 11: قصيدة تميم بن المعزّ في الطرديّات، الديوان ص.19-22.

قــد أَغتــدي والليــلُ في دُجــاهُ	والصــبحُ لم يــنهض بــهِ سَــناه
عــلى حصــانٍ شَــنِجٍ نَســاهُ	أنــبطَ نهــدٍ عَبِــلٍ شــواه
ســامي التليــل ســالمٍ شــظاه	ذي غـــرّة أوّلهـــا أذنـــاه
جــاز بهــا مســيلُها مــداه	حتــى لقــد كــادت تغطّـي فـاه
مســتكمِل التحجيــل مُســتوْفاه	أربعـــه وبطنـــه أشـــباه
مخـــالفٌ أســـفله أعـــلاه	بدهمـــةٍ قـــد مـــلأت قَـــراه
وانصـــبغت منـــه أليّتـــاه	فهـــو دجًـــى يحملـــه ضُـــحاه
تســـبق أقصى لحظـــه خطـــاه	لا يطـــأ الـــتُّرب ولا تلقـــاه
رجـــلاهُ في العـــدو ولا يـــداهُ	كأنّـــه يطـــير في مجـــراه
إذا دعـــا لـــيثُ الفـــلا لـــبّاهُ	أسرعُ لـــلشيء إذا ابتغـــاه
مِـــن مَبلَـــغِ السّـــهم لمنتهـــاهُ	مـــرتبِطُ الرِّجـــل بمـــا يـــراه
كـــاللفظ ملتفّـــا بـــه معنـــاه	تحســـد منـــه يـــدَه رجـــلاه
حتـــى يكـــاد وهـــو في مَعْـــداه	تســـبق أُخـــراه بـــه أُولاه
لا يشـــتكي مـــن تعـــبٍ وجـــاه	ولا تنـــدّى عرَقًـــا جنبـــاه
كأنّـــهُ إذا جـــرى ســـواه	لـــو نـــام فـــوق متنـــه مـــولاه
وهـــو شـــديد العـــدْوِ لاســـتوطاه	ولم يطِـــر عـــن جفنـــهِ كَـــراه
أشـــوسُ في مِشـــيتهِ تيّـــاه	يطـــاول الجـــوزاءَ مَـــن مَطـــاه
وأشـــهبٍ مخلبُـــه شَـــبَاه	كـــلّ ذوات الـــرّيش مِـــن عِـــداه
بـــات يهـــيج جوعَـــه غـــداه	كـــأنّ فصّيْ ذهـــبٍ عينـــاه
في هامـــة قـــد بـــرزت وراه	هاديـــةٍ مَـــن ضـــلّ عـــن سُراه
يكـــاد أن يحرقـــه ذكـــاه	لـــو طلـــب الكوكـــب لانتهـــاه
مـــا غالـــه يومـــا ولا أعيـــاه	مـــا رمقـــت في الجـــوّ مُقلتـــاه
بينـــاه يبغـــي جـــائعٌ قِـــراه	إذ وقـــع الحـــبرج في رؤيـــاه
وحلّـــه القـــانصُ مـــن يسراه	وطـــار يهـــوِي نحـــوه يغشـــاه

حتى إذا قارب عَلاه ... بوقعةٍ بزّ بها قواه

كما وهيَ من شَطَنٍ رِشاه ... ثمّ بدا وهْو على قفاه

وسلّ من فؤاده حشاه ... مخضَّبًا من دمِه ثراه

يا شِقوة الحبرجُ ما دهاه ... لم يسؤ البازيَ، ما جناه

إذ رجع الحبرجُ ما لاقاه ... ثمّ رأى مِن بعده أخاه

وبركة تتبعه أنثاه ... وكرّ لا يجبن عن هيجاه

وكلّ بازٍ معه فتاه ... حتى سقاها المرّ من جَناه

فأضحت الأربع من قتلاه ... فلحمُنا الغريضُ من صرعاه

وكلّ خيرٍ عندنا نؤتاه ... فبعض ما عاد به مَسعاه

أعطى البزاةَ الله من معناه ... ما لم يحز صقرٌ ولا رآه

يوم البزاة كلّه أُساه ... أنا ابن من زِينت به عُلاه

وابن الذي عمّ الورى نداه ... وشيّد المُلك الذي حواه

وكان من كلّ أذًى حِماه ... ذاك (المعزّ) الماجد الأوّاه

من لم يكدّر منُّهُ جدواه ... ولم يمحّص إثمُهُ تقواه

ولم تغيّر دينَه دنياه ... صلّى عليه الله واصطفاه

الملحق رقم 12: قصيدة ابن هانئ الأندلسي، الديوان (ت. محمّد اليعلاوى، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) (من البيت 1-46)

أقول دمًى وهي الحسان الرّعابيب ... ومن دون أستار القِباب محاريب
نوًى أبعدَتْ طائيّةً ومزارَها ... ألا كلُّ طائيٍّ إلى القلب محبوب
سلوا طيّئَ الأجبال أين خيامُها ... وما أجأٌ إلاّ حصانٌ ويعبوبُ
همُ جنبوا ذا القلبَ طوعَ قيادهم ... وقد يشهدُ الطِّرفَ الوغى وهو مجنوب
وهم جاوزوا طَلْحَ الشّواجنِ والغضا ... تَخُبُّ بهم جُرْدُ اللقاء السّراحيب
قِبابٌ وأحبابٌ وجُلْهمةُ العِدى ... وخيلٌ عِرابٌ فوقهنّ أعاريبُ
إذا لم أذدْ عن ذلك الماءِ وِرْدَهم ... وإنْ حنَّ وُرّادٌ كما حنّتِ النّيبُ
فلا حملَتْ بيضَ السّيوفِ قوائمٌ ... ولا صحِبَتْ سُمْرُ الرّماحِ أنابيبُ
وهل يرِدُ الغيرانُ ماءً وَرَدْتُهُ ... إذا شربَ الضرغام لم يلَغِ الذيبُ[1]
وعهدي به والعيش جمٌّ جَمامُه ... نَميرٌ بماء الوردِ والمسكِ مقطوبُ
وما تفتأ الحسناءُ تُهدي خيالَها ... ومِن دونها إسآدُ خَمسٍ وتأويبُ
وما راعني إلاّ ابنُ ورقاءَ هاتفٌ ... بعينيه جمرٌ من ضلوعي مشبوب
وقد أنكر الدوحَ الذي يستظلّه ... وسحّت له الأغصان وهي أهاضيبُ
وحثّ جناحيْهِ ليخطِفَ قلبَهُ ... عشاءً سذانيقُ الدّجى وهو غربيب
ألا أيّها الباكي على غير أيكِهِ ... كلانا فريدٌ بالسّماوة مغلوبُ
فؤادكَ خفّاقٌ ووكرُكَ نازحٌ ... وروضك مطلولٌ وبانكَ مهضوبُ
هلمّ على أنّي أقيكَ بأضلعي ... فأملِكُ دمعي عنكَ وهو شآبيبُ
تُكِنُّكَ لي موْشيَّةٌ عبقريّةٌ ... كريشِكَ إلاّ أنّهنّ جلابيبُ
فلا شدو إلاّ مِن رنينك شائقٌ ... ولا دمع إلا من جفوني مسكوب
ولا مدح إلاّ للمعزّ حقيقةً ... يفصّلُ دُرًّا والمديح أساليبُ
نِجارٌ على البيتِ الأماميّ معتلٍ ... وحكمٌ إلى العدلِ الرّبوبيّ منسوبُ
يصلّي عليه أصفرُ القِدحِ صائبٌ ... وعوجاءُ مِرنانٌ وجرداء سُرحوبُ

[1] في الديوان كُتبَت "الذئب"، لكنني أظنّ "الذيب" للقافية أفضل.

وأســـمرُ عـــرّاصُ الكُعــوبِ مُثقّــفٌ   وأبـيضُ مشـقوقُ العقيقـةِ مخشـوبُ
لأســـيافِه مـــن بُدنِـــهِ وعُصـــاته   نجيعــان مُهــراقٌ عبـيطٌ ومصـبوبُ
فــإنْ تــكُ حــربٌ فالمفــارقُ والطُّـلى   وإنْ يــكُ سـلمٌ فالشّـوى والعراقيـبُ
أعــزّةُ مَــن يُحــذى النّعــالَ أذلّــةٌ   لـــه وملـــوكُ العـــالمين قراضـــيبُ
ومـــا هـــو إلا أن يشـــيرَ بلحظِـــهِ   فتمخُـــرَ فُلـــكٌ أو تغـــيرَ مقانيـــبُ
فـلا قـارعٌ إلاّ القنـا السُّـمرُ بالقنـا   إذا قُرِعَـــتْ للحادثـــاتِ الظّنابيـــبُ
ولم ارَ كســــــــيفِكَ للعـــــــــدى   فهل عند هـامِ الـرومِ أهـلٌ وترحيـبُ؟
إذا ذكـــروا آثـــارَ بأسِـــك فـــيهمُ   فلا القطْرُ معـدودٌ ولا الرمـلُ محسـوبُ
وفـيما اصـطلَوا مـن حَـرِّ نـارِكَ واعـظٌ   وفـــيما أذيقـــوا مـــن عـــذابك تأديـــب
ولكــــن لعـــلّ الجـــاثليقَ يغُـــرُّهُ   عـــلى حلـــبٍ نهْـــبٌ هنالـــك منهـــوبُ
وثغـــرٌ بـــأطراف الشـــآم مضـــيَّعٌ   وتفريـــق أهـــواءٍ مِـــراضٍ وتخريـــبُ
ومـا كـلّ مُلـكٍ ممكـنٌ فيـه فرصـةٌ   ولا كـــلُّ مـــاءٍ في الجدالـــةِ مشروب
ومن دون شـعبٍ أنـت حاميـه معْـركٌ   وَبِيءٌ وتصـــعيدٌ كريـــهٌ وتصـــويبُ
وصـعقٌ بـركن الأفـق وابـن طهـارةٍ   يـذُبُّ عـن الفُرقـانِ بالتـاج معصـوب
وجُـــردٌ عنـــاجيجٌ وبـــيضٌ صـــوارمٌ   وصُـــيّابةٌ مُـــردٌ وكُرّامـــةٌ شـــيبُ
وسـفنٌ إذا مـا خاضـتِ الـيمّ زاخـرًا   جلت عن بياض الـنصر وهـي غرابيـب
تُشـــبُّ لهـــا حمـــراءُ قـــانٍ إزارهـــا   سـبوحٌ لهـا ذيـلٌ عـلى المـاءِ مسـحوبُ
وقائدُ جيشٍ كابنٌ تحت نقعِهِ   وقائعُ للولدان منهنّ تشييبُ
كفيـتَ بنـي مـروان جانـب ثغـرهم   وحظّهـم مـن ذاكَ خُسرٌ وتتبيـبُ
وعـــارٌ بقـــومٍ أنْ أعَـــدُّوا ســـوابحًا   صُفونًا بهـا عـن نصرة الـدين تنكيـبُ
وقـد عجـزوا في بـرّهم عـن عـدوّهم   بحيـث يجـولُ المُقربـاتُ اليعابيـبُ
وجيشـــك يعتـــام الهرقـــلَ بســـيفِهِ   ومـن دونـه الـيمُّ الغُطـامطُ فـاللُّوب
يُخضـخضُ هـذا المـوجَ حتـى عبابـه   إذا التجَّ من هام البطاريق مخضـوب
فمأثـور ذِكـرُ المجـدِ منهـا مفضَّـضٌ   وفـوقَ حديـد الهنـدِ منهنَّ تـذهيبُ

الملحق رقم 13: ابن هانئ، الديوان. (ت. محمّد اليعلاوى، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) القصيدة رقم 18، ص. 72.

هـل كـان ضـمّخ بـالعبير الريحـا	مُـزنٌ يهُـزُّ الـبرقُ فيـه صـفيحا
تُهــدي تحيّــاتِ القلــوبِ وإنّمــا	تُهــدي بهــنّ البــثّ والتّبريحــا
شرِقَــتْ بمــاء الــوردِ بلّــلَ جيبَهــا	فسَرَتْ تُرقرقــه دمًــا منضــوحا
أنفـاسُ طيـبٍ بـتنَ في درعـي وقـد	بــاتَ الخيــالُ وراءهــنّ طليحــا
بــلْ مـا لهـذا الـبرقِ صـلاً مُطرِقًـا	ولأيّ خبــلِ الشّــائمِينَ أتيحــا؟
يُـدني الصّـباحَ بخطـوِهِ فعـلامَ لا	يُدني الخليـط وقـد أجـدّ نزوحـا؟
إيْهًــا فَلَــوْلا أنَّ ثوْبَــكِ مــانِعي	جَـذَبْتْكِ أنفـاسي فَكُنْـتِ الرُوحـا
بِتْنــا يُؤَرِّقُنــا سَــناهُ لَمُوحــا	ويُهيجُنَـا غَـرَدُ الحـمامِ صَـدُوحا
أمُسَــهِّدَيْ ليــلِ الــتّمامِ تَعَالَيــا	حتّــى نُصَــيِّرَ مَأْتَمًــا فَنَنُوحــا
وذَرا جلابيبًــا تَشَــقُّ جيوبُهــا	حتّــى أُضَرّجَهــا دمًــا مســفوحا
فلقــد تجهّمنــي فِـراقُ أحبّتــي	وغــدا ســنيحُ الملهيـاتِ بريحــا
وَبَعُـدْتُ شـأوَ مَطالـبٍ ورَكائـبٍ	حتّى امتَطيْتُ إلى الغَمامِ الرّيحا
حجَّـتْ بِنـا حَـرَمَ الإمـامِ نجائـبٌ	تَرمـي إليـه بنـا السُّـهوبَ الفيِحا
فَتَمَّسَـحَتْ لِمَـمٌ بـهِ شُـعْثٌ وَقَـد	جِئنــا نُقَبِّــلُ رُكْنَــه المســوحا
أمّــا الوُفــودُ بِكُــلّ مُطَلَّــعٍ فقــد	سَرَّحــتَ عُقْـلَ مَطْـيِهِمْ تَسريحـا
هلْ لي إلى الفـردوسِ مِـنْ إذْنٍ وقَـد	شــارَفْتُ بابًــا دُونَهــا مَفْتوحــا
في حيــثُ لا الشـعَراءُ مُفْحَمَــةٌ ولا	شــأوُ المــدائح يُـدرِك الممـدوحا
مَلِـكٌ أنـاخَ عـلى الزمـانِ بكَلْكَـلٍ	فـأذلَّ صَـعْبًا في القيـادِ جموحـا
يُمضي المنايــا والعَطايــا وادِعًــا	تَعِبَــتْ لَــهُ عَزَماتــهُ وأُريحــا
نــدعوه منــتقما عزيــزا قــادرًا	غفّـار موبقـةِ الـذّنوبِ صـفوحا
أجـد السـماحَ دخيـل أنسـابٍ ولا	ألقــاه مــن يديــه صريحــا
وهـو الغـمام يصـوبُ منـه حياتُنـا	لا كــالغمام المســتَهِلّ دلوحــا

نَعَشَ الجدودَ فلو يصافحُ هالكًا ما وسّدَتْهُ يد المنون ضريحا

قلْ للجبابرةِ الملوك تغنّموا سِلمًا كفى الحرب العوان لقوحا

بعيونكم رهج الجنود قوافلاً بالأمس تنتعل الدماء سفوحا

أمّتْكَ بالأسرى وفودُ قبائلِ لا يجتدينَك سيْبَكَ الممنوحا

وصَلوا أسًى بغليلِ تذكارٍ كما وصل النشاوى بالغبوق صَبوحا

لو يُعرَضون على الدُّجُنّةِ أنكَرَتْ ذاك الشحوبَ النُّكرَ والتلويحا

ولقد نصحتهم على عدوانهم لكنّهم لا يقبلون نصيحا

حتى قرنْتَ الشّملَ والتفريق في عرَصاتهم والنبتَ والتصويحا

ونُصِرْتَ بالجيشِ اللهامِ وإنّما أعددتَهُ قبل الفتوح فتوحا

أُفقٌ يمورُ الأفق فيه عجاجةً بحرٌ يموج البحر فيه سَبوحا

لو لم يسِر في رحب عزمك آنفًا لم يُلفَ منخرَقَ الجنوب فسيحا

يزجيه أروع لو يدافَع باسمِهِ عُلْوِيُّ أفلاكِ السماء أُزيحا

فإذا الخضارمةُ الملوك فوارسًا قد كان فارسَ جمْعها المشبوحا

وفّاكَ هبَّة ذي الفقارِ كأنّما وشّحْتَهُ بنِجادِهِ توشيحا

فكأنّما مَلَكَ القضاءَ مُقدَّرًا في كلّ أوبٍ والحِمامَ متيحا

حتى إذا غمر البحار كتائبًا لو يرتشفن أجاجًا لأميحا

زخرَتْ غواشي المُزنِ نارًا تلتظي فأرَتْ عدوَّك زندك المقدوحا

فكأنّما فغرَتْ إليه جهنّمٌ منهنّ أو كلحَتْ إليه كلوحا

وأميّةٌ تحفي السؤال وما لِمَنْ قد لفّه الطوفان يذكر نوحا؟

بُهتوا فهم يتوهّمونك بارزًا والتاج مؤتلقًا عليك لموحا

تتجاوب الدنيا عليهم مأتما فكأنّما صبّحْتَهُم تصبيحا

لبسوا معايبهم ورُزْءَ فقيدهم كاللابسات على الحداد مُسوحا

أنفِذ قضاءَ الله في أعدائه لتراحَ من أوتارها وتريحا

بالسابقين الأوّلين يؤمّهُم جبريل يعتنق الكماةَ مشيحا

فكـأنّ جـدّكَ في فـوارس هاشـمٍ منهم بحيث يرى الحسـين ذبيحـا

أعليـك تختلـف المنـابر بعـدما جنحَتْ إليـك المشرقـان جنوحـا؟

أم فيـك تخـتلج الخلائـق مِريـةً كلا! لقـد وضـح الصـباح وضـوحا

أُوتيـتَ فضْـلَ خلافـةٍ كنُبـوّةٍ ونجـيِّ إلهـامٍ كـوحيٍ يـوحى

أخليفـةَ اللـه الـرضي وسـبيلَه ومنـارَهُ وكتابـه المشروحـا

يـا خـيرَ مـن حجّـت إليـه مطيّـةٌ يا خيرَ من أعطى الجزيـلَ منوحـا

مـاذا نقـولُ؟ جلَلْـتَ عـن أفهامنـا حتـى اسـتوينا أعجـمًا وفصـيحا

نطَقَـتْ بـك السـبعُ المثـاني ألسـنًا فكفيْننـا التعـريض والتصريحـا

تسـعى بنـور اللـه بـين عبـادهِ لـتضيءَ برهانًـا لهـم وتلويحـا

وَجَـدَ العِيـانُ سـناك تحقيقًـا ولم تُحِـطِ الظنـون بكُنْهِـهِ تصـحيحا

أخشاكَ تُنسي الشّمسَ مطلعَها كـما أنسى الملائـكَ ذكـرُكَ التسـبيحا

صُـوّرْتَ مـن ملكـوت ربّـكَ صـورةً وأمـدّها علـمًا فكنـت الروحـا

أقسـمتُ لـولا أن دُعيـتَ خليفـةً لدعيتَ من بعد المسيح مسيحا

فخَرَتْ بسـؤددِك السـماوات العُلى وتنـزّل القـرآن فيـك مـديحا

الملحق رقم 14. ابن هانئ الأندلسي، الديوان. (ت. محمّد اليعلاوى، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) ص.15

قال ابن هانىء الأندلسيّ في مدح الخليفة المعز لدين اللّه(*) وتهنئته بشهر رمضان:

[الكامل]

الحِبُّ حيثُ المعشرُ الأعداءُ ... والصبرُ حيثُ الكِلَّةُ السِّيَراءُ(1)

ما للمَهارى الناجياتِ كأنَّها ... حَتْمٌ عليها البَينُ والعُدَواءُ(2)

ليس العجيب بأن يُبَارِيَن الصَّبا ... والعذلُ في أسْماعِهنَّ حِداءُ(1)

تَدْنُو مَنالَ يدِ المحبِّ وفوقها ... شمسُ الظَّهيرةِ خِدْرُها الجوزاءُ(2)

بانت مُوَدِّعَةً فجيدٌ مُعْرِضٌ ... يومَ الوداع ونظرةٌ شَزْراءُ(3)

وغدت مُمَنَّعة القِباب كأنها ... بين الحجالِ فريْدةٌ عصماءُ(4)

حُجِبَتْ ويُحْجَبُ طيفُها فكأنَّما ... منهم على لحظاتها رُقَباءُ(5)

ما بانةُ الوادي تَثَنَّى خُوطُها ... لكنّها اليَزنِيةُ السمراءُ(6)

لم يبقَ طِرْفٌ أجْردٌ إلَّا أتى ... من دونها وطِمِّرةٌ جرداءُ(7)

ومُفاضَةٌ مسرودةٌ وكتيبةٌ ... مَلمومةٌ وعَجاجةٌ شهباءُ(8)

ماذا أُسائِلُ عن مَغاني أهلِها ... وضميريَ المأهولُ وهي خَلاءُ(9)

لِلَّهِ إِحدى الدَّوحِ فاردةً ولا لِلَّهِ مَحْنِيَةٌ ولا جَرْعاءُ [1]

بانت تَثَنَّى لا الرياحُ تَهُزُّها دوني ولا أَنْفاسيَ الصُّعَداءُ [2]

فكأنما كانت تَذَكَّرُ بينَكم فتميدُ في أعْطافها البُرَحاءُ [3]

كلٌّ يهيجُ هَوَاكَ إِمَّا أَيكَةٌ خَضراءُ أو أَيكيّةٌ ورقاءُ [4]

فانْظُرْ! أنارٌ باللِّوى أم بارِقٌ مُتَألِّقٌ أم رايةٌ حَمْراءُ [5]

بالغورِ تَخْبُو تارةً ويَشُبُّها تحتَ الدُّجُنَّةِ مَنْدَلٌ وكِباءُ [6]

ذُمَّ الليالِيَ بعدَ ليلتِنا التي سَلَفَتْ كما ذمَّ الفراقَ لِقاءُ

لبِسَتْ بَياضَ الصُّبحِ حتى خِلتُها فيه نَجاشِيًّا عليه قَباءُ [7]

حتى بَدَتْ والبَدْرُ في سِربالها فكأنَّها خيفانَةٌ صَدْراءُ [8]

ثمَّ انْتَحى فيها الصَّديعُ فأدبَرَتْ فكأنَّها وَحْشِيَّةٌ عَفْراءُ [9]

طُوِيَتْ لِيَ الأيَّامُ فوقَ مَكايدٍ ... ما تَنطوي لي فوقَها الأعْداءُ

ما كان أحْسَنَ من أياديها التي ... تُوليكَ إلَّا أنَّها حَسْناءُ

ما تُحْسِنُ الدُّنيا تُديمُ نَعِيمَا ... فهي الصَّناعُ وكفُّها الخَرقاءُ(1)

تشأى النَّجازَ عليَّ وهيَ بفَتْكِها ... ضِرْغامةٌ وبلونِها حِرْباءُ(2)

إنَّ المكارمَ كُنَّ سِرْباً رائداً ... حتى كَنَسْنَ كأنَّهُنَّ ظِباءُ(3)

وطفِقْتُ أسْألُ عن أغرَّ مُحجَّلٍ ... فإذا الأنامُ جِبِلَّةٌ دَهْماءُ(4)

حتى دُفِعْتُ إلى المعزِّ خليفةً ... فعلمتُ أنَّ المَطْلَبَ الخُلَفاءُ

جُودٌ كأنَّ اليَمَّ فيه نُفاثَةٌ؛ ... وكأنما الدُّنيا عليه غُثاءُ(5)

مَلِكٌ إذا نَطَقَتْ عُلاه بمَدحِهِ ... خَرِسَ الوُفُودُ وأُفحِمَ الخُطَباءُ(6)

هُوَ عِلَّةُ الدُّنيا ومَن خُلِقَتْ لهُ ... ولِعِلَّةٍ ما كانتِ الأشياءُ

من صفو ماءِ الوحْيِ وهو مُجاجةٌ ... من حَوضِه الينبوعِ وهو شفاءُ(7)

من أيكَة الفِردوس حيثُ تَفتَّقَتْ ... ثَمَراتُها وتَفَيَّأ الأفياءُ

مِن شُعلَةِ القَبَس التي عُرِضت على ... موسى وقد حارت بِهِ الظَّلْماءُ(8)

من مَعدِنِ التَّقديس وهْوَ سُلالةٌ من جَوْهَرِ المَلَكُوتِ وهو ضِياءُ

من حيثُ يُقتَبسُ النهارُ لمُبْصِرٍ وتُشَقُّ عَنْ مَكنونها الأنباءُ[1]

فَتَيَقَّظُوا مِنْ غَفْلَةٍ وتَنَبَّهُوا ما بالصَّباحِ عَنِ العُيونِ خَفاءُ

ليسَتْ سَماءُ اللّهِ ما تَرْأَوْنَها لكنَّ أرضاً تَحتَويه سَماءُ[2]

أمّا كواكبُها لهُ فخَواضِعٌ تُخفي السُّجودَ ويَظهرُ الإيماءُ[3]

والشَّمسُ ترجعُ عن سَناه جُفونُها فكأنَّها مَطروفَةٌ مَرهاءُ[4]

هذا الشَّفيعُ لأمَّةٍ يأتي بها وجُدُودُه لجدودِها شُفَعاءُ

هذا أمينُ اللّهِ بينَ عِبادهِ وبلادهِ إنْ عُدَّتِ الأمَناءُ

هذا الذي عَطَفَتْ عليه مَكَّةٌ وشِعابُها والرُّكنُ والبَطْحاءُ

هذا الأغرُّ الأزهرُ المتألِّقُ المُـ ـتَدَفِّقُ المُتَبلِّجُ الوَضَّاءُ[5]

فعَليه مِن سِيمَا النبيّ دَلالَةٌ؛ وعليهِ من نورِ الإله بَهاءُ[6]

وَرِثَ المُقيمَ بيَثرِبٍ فالمِنبرُ الأ عْلَى له والتُّرعَةُ العَلياءُ[7]

والخطبةُ الزَّهْراءُ فيها الحكمةُ ال ... غَرَّاءُ فيها الحُجَّةُ البَيضاءُ
لِلنَّاسِ إجماعٌ على تَفضِيله ... حتَّى استوى اللُّؤَماءُ والكُرَماءُ
واللُّكْنُ والفُصَحاءُ والبُعَداءُ وال ... قُرَباءُ والخُصَماءُ والشُّهداءُ[1]
ضرّابُ هامِ الرُّومِ مُنتَقِماً وفي ... أَعناقهم مِنْ جُودِهِ أَعباءُ[2]
تَجري أَياديه التي أَولاهُمُ ... فكأَنَّها بَينَ الدِّماءِ دِماءُ
لولا انبِعاثُ السَّيفِ وهْو مسلَّطٌ ... في قَتْلهِمْ قَتَلَتهُمُ النَّعْماءُ
كانت ملوكُ الأَعْجَمِينِ أَعِزَّةً ... فأَذلَّها ذو العِزّةِ الأَبَّاءُ[3]
لن تصغُرَ العُظماءُ في سُلطانِهم ... إلاّ إذا دَلَفتْ لها العُظَماءُ[4]
جَهِلَ البَطارِقُ أَنَّهُ المَلِكُ الذي ... أَوصى البَنِينَ بسِلمهِ الآباءُ[5]
حتى رَأى جُهَّالُهُمْ مِن عَزمِهِ ... غِبَّ الذي شَهِدَتْ به العُلَماءُ[6]
فتقاصَروا من بعدِما حَكَمَ الرَّدى ... ومَضى الوَعيدُ وشُبَّتِ الهَيجاءُ[7]
والسَّيلُ ليسَ يَحيدُ عن مُسْتَنِّهِ؛ ... والسَّهْمُ لا يُدْلى به غُلْواءُ[8]
لم يُشرِكوا في أَنَّه خَيرُ الورى ... ولِذِي البَرِيَّةِ عِندَهُمْ شُركاءُ

وإذا أقرَّ المشركونَ بفَضلِهِ ... قَسْراً فما أدراكَ ما الحُنَفاءُ

في اللّه يَسْري جُودُهُ وجُنودُهُ ... وعَديدُه والعزمُ والآراءُ

أوَ ما ترى دُوَلَ المُلوكِ تُطيعُه ... فكأنَّها خَوَلٌ لهُ وإماءُ[1]

نَزَلَتْ ملائكةُ السَّماءِ بنَصرِه ... وأطاعَهُ الإصباحُ والإمساءُ

والفُلكُ والفَلَكُ المُدارُ وسَعْدُهُ ... والغَزْوُ في الدأماءِ والدَّأماءُ[2]

والدَّهرُ والأيَّامُ في تَصريفها ... والناسُ والخَضْراءُ والغَبراءُ

أيْنَ المفرُّ ولا مَفَرَّ لهاربٍ ... ولكَ البسيطانِ: الثَّرى والماءُ

ولكَ الجواري المُنشَآتُ مَواخِراً ... تَجري بأمرِكَ والرِّياحُ رُخاءُ[3]

والحاملاتُ وكلُّها مَحمولةٌ؛ ... والنَّاتِجاتُ وكلُّها عَذراءُ[4]

والأعوَجيَّاتُ التي إن سُوبِقَتْ ... سَبَقَت وجَريُ المُذْكِيات غِلاءُ[5]

الطَّائراتُ السَّابحاتُ السَّابقا ... تُ النَّاجياتُ إذا استُحِثَّ نَجاءُ[6]

فالبأسُ في حَمْس الوغى لكُماتِها   والكبرياءُ لَهُنَّ والخُيَلاءُ[1]
لا يُصْدِرونَ نحُورَها يومَ الوغى   إلّا كما صَبَغَ الخُدودَ حياءُ
شُمُّ العَوالي والأنُوفِ تَبَسَّمُوا   تحت القُنوس فأظلَمُوا وأضاؤُوا[2]
لَبِسوا الحديدَ على الحديدِ مُظاهَراً   حتى اليَلامِقُ والدُّرُوع سَواءُ[3]
وتَقَنَّعُوا الفولاذَ حتى المقلةُ النَّج   لاءُ فيها المُقلةُ الخَوصاءُ[4]
فكأنما فوقَ الأكُفِّ بَوارقٌ؛   وكأنّما فوقَ المُتونِ إضاءُ[5]
من كلِّ مَسرُود الدَّخارِصِ فوقَه   حُبُكٌ ومَصقولٍ عليهِ هبَاءُ[6]
وتَعانَقوا حتى رُدَيْنيّاتُهُم   عَطْشى وبِيضُهمُ الرِّقاقُ رِواءُ[7]
أعْزَزْتَ دِينَ اللّه يا ابنَ نبيِّه   فاليَومَ فيهِ تَخَمُّطٌ وإباءُ[8]
فأقلُّ حظِّ العُرْبِ منكَ سعادةٌ   وأقلُّ حظِّ الرُّومِ منكَ شقاءُ
فإذا بعثتَ الجيش فهو منيَّةٌ   وإذا رأيتَ الرأيَ فهوَ قَضاءُ
يَكسو نَداكَ الرَّوضَ قبلَ أوانهِ   وتَحيدُ عنكَ اللَّزْبَةُ اللّأواءُ[9]

وصِفات ذاتِكَ منكَ يأخُذها الوَرى — في المَكْرُمات فكلُّها أسماءُ

قد جالتِ الأوهام فيكَ فدقَّت الأ — فكارُ عنكَ فجَلَّتِ الآلاءُ

فعَنَتْ لكَ الأبصارُ وانقادَتْ لكَ — الأقدارُ واستَحْيَتْ لكَ الأنواءُ[1]

وتجمَّعتْ فيك القلوبُ على الرِّضى؛ — وتشيَّعتْ في حُبِّكَ الأهواءُ[2]

أنتَ الذي فصلَ الخِطَابَ وإنَّما — بك حُكِّمَتْ في مَدْحِكَ الشُّعراءُ

وأخصُّ مَنزِلةً من الشّعراءِ في — أمثالِها المضروبَةِ الحُكَماءُ

أَخَذُوا الكلامَ كثيرَه وقليلَه — قِسْمَينِ: ذا داءٌ وذاكَ دَواءُ

دانُوا بأنَّ مديحَهُمْ لكَ طاعةٌ — فَرْضٌ فليسَ لهم عليكَ جَزاءُ

فاسلَمْ إذا رابَ البريَّةَ حادثٌ؛ — واخْلُدْ إذا عَمَّ النفوسَ فَناءُ[3]

يَفْديكَ شَهْرُ صِيامِنا وقِيامِنا — ثمَّ الشُّهورُ له بذاك فِداءُ

فيه تنزَّلَ كلُّ وَحْيٍ مُنزَلٍ — فلأهلِ بَيتِ الوحي فيه ثَناءُ

فتَطولُ فيه أكفُّ آلِ مُحمَّدٍ؛ — وتُغَلُّ فيه عن النَّدى الطُّلَقاءُ[4]

ما زلتَ تَقضي فَرضَه وأمامَه — ووراءَهُ لكَ نائلٌ وحِباءُ[5]

حَسْبي بمدحك فيه ذُخراً إنَّه — للنُّسْكِ عند الناسكين كِفاءُ[1]

هيهات منَّا شكرُ ما تُولي ولو — شكَرتْكَ قبلَ الألسُنِ الأعضاءُ

واللّهُ في عَلْياكَ أصدَقُ قائلٍ — فكأنَّ قولَ القائلينَ هُذاءُ[2]

لا تسألَنَّ عنِ الزَّمانِ فإنَّه — في راحتَيكَ يَدُورُ كيفَ تَشاءُ

الملحق رقم 15: داعي الدعاة القاضي عليّ بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي، "سمط الحقائق"، ص. 47:

وقد رقى من فضلة الأجسام	زبدتها بعد صعود النامي
فصعدت في ثالث الأيّام	إلى فسيح عالم الأجرام
وحصلت في أفق السعود	إلى تمام الأجل المعدود
وأهبطت من السماء العالية	أمًّا إلى بعض المياه الصافية
أو نبتة جليلة المقدار	قد أمنت سلطان حكم النار
كالكرْم والتفاح والنخيل	هبوطها كالطلّ في التمثيل
فيغتذي بها المقام الأطهر	وغيره بأمره لا يشعر
وتغتذي زوجته المكرّمة	ببعض تلك الفضلة المعظّمة
حتى إذا ما أتت المباشرة	من المقام للبتول الطاهرة
واجتمعا عند النكاح الأشرف	وذاك أمر واجب لا ينتفي
لأنّهم وإن حووا من البشر	منزلة الياقوت من نوع الحجر
فبينهم وبينهم مناسبة	بها يصحّ النسل والملامسة
أبرز كلّ منهما ما عنده	قد قرّ من شريف تلك الزبدة
إلى المكان الفاضل المطهّر	فلبثت إلى انقضاء الأشهر
وتمّ خلق الشبه الكافوري	وأذن الخالق بالعبور
له إلى منفهق الهواء	من ظلمات البطن والأحشاء
فعند هذا بلغ التدبير	على المراد واستوى التقدير
ووقع التسليم والتعيين	لرتبة الوحدة والتبيين
واتحد الناسوت باللاهوت	في الزمن المقدر الموقوت
وظهر المحجوب بالحجاب	وذاك أقصى منتهى الطلاب
وهو وجود المثل غاية الأمل	وأول الفكر وآخر العمل
ثم ارتقى إلى المحل الأفضل	هيكل ذاك المقام الأول

إلى جــوار الواحـــد الســميع مالـــك أمــر العـــالم الطبيعـــي

وقـــام في هدايــــة الأنــــام مقامـــه هـــذا المقـــام الســـامي

مســـتخرجًا مـــنهم لـــه خليفـــة يخلفـــــه في الرتبـــة الشريفـــة

حتـــى إذا أوجـــد مـــن يقـــوم مقامـــــــه وحضر التســــــليم

أقامـــــه ليرشـــــد الخلائقـــــا مــن بعــده ثـــمّ ارتقــى مفارقـا

مباينًـــــا للعـــــالم الـــــدنيّ ونــــازلاً بـــــالمنزل العــــليّ

مرافقًـــــا لزبـــــد الأعصــــار آبائــــــه الأئمـــــة الأطهـــــار

في الـــبرزخ المقـــدّس المعظّـــم منتظـــرين للمقـــام الأعظـــم

صـــفو لبـــاب الخلـــق والقـــرون قـــائمهم مالـــك يـــوم الـــدين

أساسان: الناطق والوصي.

أصلان: العقل والنفس.

أمر: أمر اللـه، كلمة اللـه.

التالي: النفس.

التأييد: هو انتقال المستفيد من حدّ التعليم إلى حدّ التأييد، أي أنّه صار من المؤيّدين بالروح الأمين، وهذا يدلّ على انقطاع العصمة بينه وبين الوسائط الجسمانيين، واتّحاد نفسه بالملائكة.[1] تُستعمل هذه الكلمة في الاصطلاح الإسماعيلي خاصّة لمعنى الإلهام (spiritual or divine inspiration)

التّوحيد: هو الإيمان باللـه وحده لا شريك له، والتوحيد ثلاثة أشياء: معرفة اللـه تعالى بالربوبيّة، والإقرار بالوحدانيّة، ونفي الأنداد عنه جملة.

الجدّ: قوّة روحانيّة تنبثق من الأصليْن، وتعبّر عنها بجبرائيل.

الجناح: حد من حدود الدعوة يلي اللاحق.

الحجّة: الأنبياء والأئمة الذين يدعون الناس إلى سبيل اللـهن وهم شهداء اللـه على خلقه.

الحدّ: ج. حدود، وهو تدرّج مراتب الدّعوة في نظامها الفكريّ.

الحدود الجسمانيّة: أمثال الناطق والوصي والإمام.

الحدود الروحانيّة: مثل العقل والنفس.

الحروف العلويّة السبعة: "كوني قدر".

الخيال: قوّة روحانيّة تنبثق من الأصليْن، وتعبر عنها بإسرافيل.

داعٍ: من أعلى مراتب الدعوة، وهو الذي يدعو الناس إلى مذهبه.

دَوْر: ج. أدوار. يقول السجستاني: الدّور على نوعيْن: دور كبير، ودور صغير. فالدور الكبير هو يبتدئ من آدم عليه السلام إلى القائم سلام اللـه عليه. أمّ الدور الصغير فهو بين كلّ ناطق وناطق، ويتخلّل الدور سبعة أئمة مستقرّين إلا في الفترات التي تحدث لعلل وأسباب. فمن آدم إلى نوح دور صغير، ومن نوح إلى إبراهيم دور صغير، ومن إبراهيم إلى موسى دور صغير، ومن

[1] المؤيد، **المجالس المؤيدية**. ص. 210.

موسى إلى عيسى دور صغير، ومن عيسى إلى محمّد دور صغير، ومن محمّد إلى القائم دور صغير. وهذه الأدوار الصغيرة عددها سبعة... إنّ أوّل الأدوار هو دور آدم، وهو أوّل مرتبة النطقاء، وأوّل مرتبة دور الستر، ولم يكن له شريعة يأتي بها. أمّ القائم فهو صاحب دور الكشف الذي يكشف ما استتر من أدوار النطقاء...ظهور القائم بعد مضي أدوار النطقاء. (السجستاني، كتاب الافتخار (تحقيق إسماعيل بوناوالا). ص. 333؛ إثبات النبوءات. ص. 181-182).

دور الستر: تقع فيه تغطية الحقائق عن الناس، ويكثر فيه الشرّ.

دور صغير: هو بين كلّ ناطق وناطق.

دور كبير: يبتدئ من آدم وينتهي إلى القائم.

دور الكشف: تكشف فيه الحقائق ويبتدئ بقيام القائم.

صاحب الدور: الناطق.

صاحب الزمان: إمام العصر.

العالم النوراني: هو العالم الروحاني، والعالم العقلي مقابل العالم الجسدي والعالم الجسماني.

العلّة: السبب الموجب لكون شيء آخر، والعلّة قبل المعلول بالذّات.

الفتح: قوّة روحانيّة تنبثق عن الأصليْن، وتعبر عنها بميكائيل.

المبدِع: الله

المبدَع الأوّل: العقل الأوّل.

الناطق: يُطلق هذا الاسم على ستة من الرّسل/ الأنبياء، وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمّد.

وصي: جـ. أوصياء: مرتبة الوصاية عند الإسماعيليّة أسمى من مرتبة الإمامة، ودون مرتبة النبوّة. ويقولون إنّ لكلّ نبي ناطق وصيًّا يكل إليه أمر المؤمنين وتأويل الشريعة. وأنّ الله هو الذي يوحي إلى نبيه بإعلان من اختاره الله وصيًّا له وخليفة له. فكان وصي آدم ابنه هابيل، ووصي نوح ابنه سام، ووصي إبراهيم ابنه إسماعيل، وكان وصي موسى أخاه هارون، ووصي عيسى بن مريم حواريه شمعون الصفا، وكان علي بن أبي طالب وصي محمّد. وكان محمّد صاحب التنزيل (أي القرآن)، وكان علي صاحب التأويل (أي تأويل القرآن). أسرار الدين وأسرار

التأويل قد أنزلت على محمد ولكنّه خصَّ بها عليًّا وأبناءه من بعده. السجستاني، كتاب الافتخار (تحقيق إسماعيل بوناوالا). ص.277.

الوَلاية: وهي وَلاية الأئمة من أهل بيت رسول الله، قال الفرّاء: الوِلاية في السلطان والوَلاية في الدين. قال أبو حاتم السجستاني: ((ما لكم مِن وَلٰيَتِهِم مِن شيء)) الأنفال 72/8. القراءة بالفتح لأنّه من الموالاة في الدين، والأخرى بالكسر من وِلاية السلطان. قال القاضي النعمان: بُني الإسلام على سبع دعائم، وهي الوَلاية والطهارة والصوم والصلاة والحج والزكاة والجهاد، والوَلاية أفضلها. راجع: القاضي النعمان، دعائم الإسلام. ج.1 (تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1952-1960)ص.2؛ إسماعيل قربان بوناوالا، السلطان الخطّاب حياته وشعره. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000). ص.354.

The Fatimid Poetry between
Secular Significations and Religious Doctrines

Rawya Jarjoura Burbara

Abstract

Many modern studies have already referred to the subject of Fatimid poetry, but only to a limited extent. On one hand, they did not penetrate the hidden depths ("al-batin") of this poetry, while on the other had they made use of old research methods to cope with it, thereby reducing its value and damaging its prestige. This caused it to be perceived as a repetition or continuity, or more precisely as an imitation of Abbassid poetry and that which predated it. The aim of this thesis is to expose the unique quality of Fatimid poetry and to reveal those characteristics of it that no previous study on this subject has so far disclosed.

(1) Chapter I : Research Problems

This chapter presents the status held by poetry in the Fatimid state. This Islamic state showed open hostility towards the Abbassids and Umayyads with regard to the legitimate rights of the Caliphate. Poetry was used as a tool to disseminate the Fatimid religious da'wa in order to protect its principles, to strengthen the Fatimid sense of belonging to the Arab nation and the family of the Prophet, and to demonstrate the power and wealth of the state which had attracted so many poets to it and showered them with monetary gifts and benefits.

In this section, the thesis will examine the attitude of the various sources towards Fatimid poetry which had lost its right to exist and had become something vague and suspect after the disappearance of the Fatimid state. This greatly limited its range of dissemination and created a hostile attitude towards it for generations until the end of the 19th century.

A study of Fatimid and non-Fatimid sources was very helpful in understanding the historiography of the poetry. The reliance of the researcher on the historical events described in historiographical accounts of the poetry can dispel the obscurity from facts that the poems or qasidas alone cannot reveal to us. But this makes it necessary for the researcher to examine to what degree the historical information derived from various historians is reliable, whether they are ancient or modern, Sunnis or Shi''ites, Arabs or non-Arabs, supporters or opponents of the Fatimid school of thought. For this reason I

have dealt with the lack of neutrality in this selective type of writing and shown how the ideological tendencies of the historian have overcome scientific truth. For example, in the biographies of poets of the Fatimid period, historians have brought only those examples that conformed to his religious and political trends. Thus they distort the meaning of the poetry by quoting from a long poem only those verses that deal with mundane subjects (such as humorous poems, water poems, etc.) and presenting them in a simplistic and unsophisticated manner, or by copying out verses that are concerned with dominant traditional themes such as the poetry of praise, love, lament, scorn, descriptive poetry, nature poetry, and the poetry of events. If any historian did transmit verses dealing with Fatimid ideology, he would present the Fatimid poet as a heretic, and the Fatimid Imam as someone who is trying to offend God and his divine attributes. Based upon the assumption that there is a link between the structural components of society and the creative qualities of its poets and writers, it is very important to examine the characteristics of Fatimid history and society since a comprehension of the historical and sociological events would help us to understand the message of the poem or qasida. An example of this can be seen in the first poem that is mentioned in the thesis (Part II of the dissertation). Understanding the historical development of the relationship between the poet al-Amir Tamim bin al-Mu'az and his brother al-Emam al-Aziz, and of the Fatimid faith concerning heritage "Nass" leads toward finding a connection between the verses of the quasida and a recognition of the importance of its descriptions and details without blaming the poet for the poor quality of his poetry, his textual weaknesses, or his show of linguistic expertise.

As previous studies have shown, the historical sources do not have an abundance of details about the military achievements of the Fatimids in expanding their state. This is because the expansion of the Fatimid state was facilitated through the da'wa preachers and religious and political propaganda. Facts of this kind have considerable significance for the researcher of Fatimid poetry because the da'wa (preachers) who were active in the religious sphere for the sake of expanding the basis of the state made use of didactic poetry for this purpose. Therefore this thesis refers to the poetry of the da'was, the most important among whom was the supreme da'wa of the Fatimids, the poet Almuayyad fi al-Din al-Shirazi. Didactic poetry was part of the political strategy that was intended to attract new disciples and supporters.

In addition, this thesis conducts a comparison between the perceptions of old and modern literary sources, and between Fatimids and non-Fatimids. This literary survey

helps in understanding the essential nature of Fatimid poetry, its formal features and their functions. It also helps us to see beyond the literary studies of the modern period which have classified the poetry in a partial manner (by thematic and geographical-historical methods). These classifications limit our ability to achieve a comprehensive perception of the poetry and to see the innovations that this poetry has introduced. Is it reasonable to define a qasida of 80 verses as a praise poem even though there are no more than ten of them that deal with the subject of praise? And what about the other verses? Are they no more than introductory preparations and fillings that have no connection with praise, or do they perhaps present something new that earlier researchers have not noticed? The same applies to the hunting poems, and also to the other long qasidas (mutawallat) concerning many subjects that have been given only partial classification. This thesis tries to prove that the multiplicity of themes in a single qasida, without any clear connection between them, invites us to read the poem differently, in a "tawil" type of reading, but only if its words indicate that we should do so. We also find a new qasida that the average reader would not have noticed. In view of what has been said, there is a need for an alternative kind of reading, and for a new approach. The thesis has adopted the "tawil" approach, i.e. reading the qasida in the literal sense (its "thahiri" aspect) and a reading of its hidden meanings (its "batini" aspect). This is because in the Quran itself, as the preachers Al-Qadi Al-Noaman have noted, contains verses that imply an esoteric dimension, and that the Quran has many facets which the interpreter or researcher has to expose. On the basis of this assumption, we have adopted the "tawil" approach in order to reveal the hidden or "batin" aspects in Fatimid poetry by relying upon a religious interpretation of the following elements:

-ordinary words and motifs – names of animal, colors, rivers, night…

-ordinary religious terms – haj, fast, prayer…

- terms associated with faith and philosophy - (the first factor) Al-Ella Al-Ola (the face of Allah)Wajh Allah, (divine inspiration) Al-Faid (divine providence) , (letter of inheritance for the heir) Al-Nass (the soul) Al-Nafs , (the logos) Al-a`kel

These are included in three main types of poems:

-Poems dealing with ordinary subjects (hunting, praise, nature, seasonal and cultic poetry)

-**Didactic poems** (those intended to cast doubt on the external or thahiri aspect, and to present the hidden or batini aspect, with the aim of gaining more believers and disciples)

- **Religious poems** (that rhyme the Fatimid principles and philosophy in qasidas)

These two innovations (alternative readings and the "tawil" approach) are meant to enable us to reread this ancient literature of poetic texts with religious subjects and hidden meanings which other scholars have not explored.

This thesis is also concerned with the religious and dogmatic expressions in Fatimid poetry through studying **Fatimid beliefs and the various sources dealing with them** (in the Ismaili interpretation corpus scattered in different places). The lack of systematic Ismaili works of interpretation poses problems for the researcher. The large number of views and differences among the books and studies about the Fatimid faith is due to the fact that these beliefs developed in different places and at different periods of time, so that it is very difficult to gather and consolidate them within a unified framework. One may find disagreements in certain perception among modern researchers such as Aref Tamer and Galeb Mostafa or between ancient and modern scholars because of the appearance of new books that change the picture. This thesis presents these controversial views and attempts to counter them by relying on the poetry of authoritative and famous da'was (preachers) such as the supreme da'wa of the Fatimids, ***Al-Moayyad Fi Al-Deen and Al-Qadi Al-Noaman*** **This is one of the innovations in this thesis, which is based upon the poetry as the source of authority and rulings to decide the issues under debate. The same applies to subjects such as the belief or non-belief of the Fatimids in the principle of incarnation and their references to the transmigration of souls, etc**.

This thesis, in its reference to all types of Fatimid poetry, also discusses the dissemination methods used by the Fatimid da"was, **the overt and the covert methods**. It deals with the various perceptions and principles that have been attributed to the Fatimids such as incarnation and transmigration of souls, and those that the Fatimids relied upon in principle: "Al- Nass" (letter of inheritance for the heir), (divine providence), "Al-Tayyed" and the "tawil" approach (interpretation). Both in the earlier period of the Ismaili da'was, and during its period of florescence, the "tawil" (recognition of the inner interpretation layer through typology or allegory and symbolism) was the central theme in every batini philosophical idea (of the hidden

dimension). This was the tree that grew and flourished and then spread out along many branches, or more precisely, it was the basis on which stood the central pillars of da'wa thought, and which supported batini philosophy (the hidden philosophy). The thesis also deals with "parable and referent")A, that is to say, the perception in which the entire external world exists only to testify to the hidden world. In this connection the supreme da'wa (preacher) of the Fatimids, said that God created parallel parables and referents: Man is the proverb and his soul is its parallel referent; this world is a proverb, and the next world is its parallel referent. They divided living creatures into two groups: the revealed and the hidden, and what is revealed always testifies to what is hidden. The hidden aspect is called the "parallel referent" and the revealed aspect is called the "proverb", and thus the "tawil" approach is called the proverb and parallel approach. For this reason the researcher of Fatimid poetry should not only read the words literally because he would lose much of the meaning, and his research would not be scientific but merely a review, an analytical examination without depth or true understanding. The religious sources expose many hidden meanings to us that appear in ordinary qasidas without which the research would be deficient. This part of the research is the preparatory and theoretical stage on which the interpretation of the qasidas will be based in the following chapters.

(2) Chapter II: Secular Qasidas

This chapter of the thesis examines the qasidas that deal with ordinary (secular) subjects from a different point of view. Firstly, this part covers the simple thahiri meaning of the qasidas and their structure, and the means used by the poet, and in the next stage it follows the "tawil" method by giving the ordinary qasidas a religious interpretation. This thesis unveils a new phenomenon that results in leading us towards a rereading of Fatimid poetry which has never been done before by any research or researcher of qasidas. The thesis exposes a poetic power that cannot be disregarded, with its own laws and exigencies. This is because the Fatimids believed in what was hidden as a principle of faith, and this hidden aspect ("batan") lay at the very foundation of their beliefs alongside the revealed aspect ("thahir"). They used to hide the batini meaning because they thought that it was restricted to one group only, to special people who were worthy of knowing the secrets of the world. No one is allowed to reach understanding in religious matters until he has traveled a long road and passed through experiences that gave him the right to do so. Therefore our reading of the qasidas is meant to trace the batini meaning through the use of "tawil". The poet allows

the qasida to transmit a message that hides behind words and symbols, just as modern poets who use the symbol as a hiding place, and like the Sufis who borrow words from the world of human love in order to speak about divine love. They do so because they have not found the words in their language that can describe divine love. But the Fatimids were not sitting in an ivory tower, and did not support the art-for-arts-sake approach. They also did not have a problem in finding words that would express their beliefs. Therefore they did not restrict the qasidas that were meant for the "tawil" to the themes of love alone, but referred to many themes. They addressed two different readers:

-The average reader – who enjoys words and images, tones, ornamentation, quotations, and analogies and who enjoys changes in structure, meaning and style, comparisons and contradictions.

-The reader who understands religious matters – who is familiar with Fatimid beliefs and can perform "tawil" on the poem.

-The self-educated reader – who is well-versed in the secrets of "tawil."

This part of the thesis contains two qasidas of the Fatimid poet Tamim bin al-Mu'az.

However, in order to prove the new theory that this thesis is attempting to establish in Fatimid poetry, it was necessary to expand the research model so as to include more than one poet, Tamim bin al-Mu'az and to examine a poet who does not belong to the Fatimid dynasty. Since it was decided to use the strategy of comparison, I tried to find broad lines of similarity and difference, and chose the same theme, praise poetry, in the same royal court of the Fatimid Caliph. I conducted an analysis and a "tawil" for two qasidas of the other poet, Ibn Hani Al-Andalosi since one cannot propose a new theory on the basis of only one qasida or on a single poet. On the other hand, this does not mean that one can perform a "tawil" for any qasida of these two poets, or of other poets, or of all praise qasidas dedicated to the Fatimid Imam. The researcher has to make sure that the qasida invites performance of "tawil" by the following characteristics:

- **A *qasida* with dispersed and disconnected verses**: Such dispersion causes me to search for evidence that would connect the verses and the various subjects to each other. Every qasida has a message to transmit, even when it has many subjects and ideas. However, one cannot forcefully constrain it and restrict it to the declared subject, or to the one that has been given to it by the copyist. Research methods that have extracted many verses and considered them merely as introductory and preparatory, have thereby renounced understanding the true sense of the poem and

the links between its various parts that bind them into a single unit. The hunting qasida of Tamim, or the one that describes his travel through the desert, which is dealt with in this thesis, are the best examples for the failure of earlier research methods in understanding these qasidas in depth. Should we regard the central theme as a description of a hunting expedition merely because this subject occupies a large section of the qasida, or should we rather consider the words of praise by the poet for Caliph al-Mu'az as the main theme? And if this is the case, should the readers follow the poet so far in his description of his horse and his hunting expedition only to arrive at the main point, the verses about praise? A batini reading of the qasidas has helped us to find a meaningful connection between the different parts of the qasida (description of the desert, the expedition, encounter with a beautiful woman, drinking wine at a feast with his companions, and so on …). In this way each part of the qasida is given importance and the qasida becomes contiguous and in an unchangeable order that would have been altered if we had been satisfied with reading the qasida literally (a thahiri reading).

- **A qasida that is tangled and has unnecessary words**: How could a poet of the stature of Tamim, of whom the critics said: "Two pre-eminent poets walked upon Egyptian soil, al-Mutnabi who walked and left, and Tamim who settled there", a poet who opposed and criticized the great Abassi poet, Ibn al-Mu'ataz, be betrayed by his poetic talent with such a weak qasida filled with confusing descriptions, unnecessary words about time and place, and obscure phrases that are incomprehensible? At first glance this seems to be a show of linguistic expertise and no more than a few scattered verses without a unified subject. Does the expedition described by the poet not meet a sufficiently high standard to be read by itself? Does the qasida lose its value for not praising the Imam? Has it lost its right to exist and its importance when it does not contain words of praise for al-Mu'az or al-Aziz? It almost appears as if the reference is to a banal qasida that has become commercialized by transferring itself from the hunting arena to the Fatimid palace through its words of praise. Why does the poet prolong his description of the desert over ten verses? What is the connection between the self-glorification at the beginning of the qasida and the words of praise for another at the end of it? All these questions lead me to "tawil". I searched among the books on "tawil" and those on "Al- Majales Al-Muayyadeya" (the high colleges for religious learning) for the interpretation of symbols such as bird, chick, lion and horse, white and black, day and night. A new and unified qasida then appeared before me with continuous

sections. The discovery of the approach on the poetic level completely changed critical standards. Instead of a qasida with confused descriptions, laden with unnecessary words about time and place, obscure and incomprehensible phrases, and dependent upon indirect religious insertions; instead of a qasida that appears at first glance to be a show of linguistic expertise, scattered verses without conceptual uniformity, we have a qasida that, after "tawil" has become unified and coherent.

- **Meanings of obscure qasidas**: The qasida of Ibn Hani which is dealt with in this part of the thesis is the one that had previously been subjected to scientific research. Two experts in Ismaili poetry studied and explained it: Zahed A`li one of the Ismailis who referred to Al-Shaikh Al-Fadel when one of the verses seemed obscure to him, and Mohammad Al-Yaa`lawe who referred to the first researcher and tried to add a few things. In spite of these two attempts, the verses remained obscure without either of them having succeeded in fully understanding its meanings. Both of them raised possibilities and made assumptions, but did not find any connection between the verses and the various events narrated in the qasida. The prologue of the poem and the verses that followed had a considerable amount of what Zahed A`li called "incomprehensible". Disagreements regarding the translation of the words "Al-Doma, Al-Ra`abeeb, Al-Hesan, Al-Mahareeb" led me to the dictionaries and clearly invited me to examine the possibilities in "tawil". The "tawil" was the only doorway to finding an explanation that was not obscure. Those very verses that the two researchers disagreed as to how they should be correctly explained, each of them going in a different direction and regarding each verse in the qasida as an independent unit that only had external content (thahiri), were the verses that I examined through "tawil". I linked the open (thahiri) reading with the hidden (batini) reading, and connected various components in order to give the poetic event a new explanation that was hidden secretly just as the Fatimids hid their beliefs. Thus I discovered that:

  -The praise qasida which two thahiri readings did not succeed in deciphering ceased to be incomprehensible after a batini reading.

  -The existence of two readings by two previous researchers, and the existence of qasidas that belong to another poet besides Tamim bin al-Mu'az, confirm and establish the theory that this chapter of the thesis attempts to prove.

- **The qasida contains both allusion and explicit language**: The second qasida of Ibn Hani that appears in this part of the thesis makes use of religious expressions such as haj (pilgrimage) and Imam in order to indicate that there is a possibility for

"tawil", and that the batini aspect of the qasida conceals within it Fatimid meanings that cannot be discerned in its tahiri aspect. If we do not perform the "tawil" that will give it the required meaning, the words will remain merely as hyperbole or metaphor. Such expressions led me to search for the voice of the qasida in an attempt to clarify what it wants to tell us behind the literal meaning of the words.

When we read the qasida in its batini sense, we have a new qasida that contains explicit Ismaili terms which the researchers regarded as a kind of hyperbole. But its batini meaning presents the reader with a hidden aspect in his reading of Fatimid poetry and in the life of Ibn Hani. Terms such as "lightning", "perfume", "pilgrimage" (haj), "Imam", beyond being a type of anticipation of the possibility of "tawil", they also undoubtedly hint to us not to be satisfied with their tahiri aspect. They allow for the existence of two parallel kinds of readers and two transmitters:

-The readers are the ordinary reader and the self-taught reader (Mustajeeb). The second reader is the one whom the writer prepares by means of accepted symbols, allusions, explicit statements, anticipations, etc. This reader is aware of the intentions of the poet, and therefore can interpret the symbols that make it difficult for the ordinary reader to understand the hidden meanings.

-The transmitters are the authentic poet and the poet who understands the hidden secrets and the "tawil", and who wishes to express a position regarding a certain issue without having his intention revealed to everyone. In this case, the poet is Ibn Hani who makes his pilgrimage journey to the Caliph instead of to the Ka'aba, the one who goes on pilgrimage to Imam al-Mu'az. Besides the fact that being satisfied only with a tahiri reading leads researchers to made various and mistaken assumptions, the intensive use of names and possessive pronouns confuses the order of the verses in the qasida. Our batini reading changes the position of the missing verse in one of the versions and thus returns the thematic order of the qasida that had become disordered.

In conducting the "tawil" for this qasida we relied on the following:

-**Understanding the historical and sociological events** (knowing the biography of Tamim). The reader who understands the principles of the Fatimid faith, who searches behind the words for the religious symbols that will lead him to the truths meant only for the educated reader familiar well-versed in matters of the Fatimid religion and faith, who seeks for the hidden meanings, this reader will

know that the poet was perhaps forced to hide the meanings of his two qasidas because through them he not only tells the secret of his life but also the secrets of the entire Fatimid dynasty, and that through them he disproves all the calumny that has fabricated against him in order to alienate him from the Fatimid rulers.

-**Understanding the basic principles** in which the Fatimids believed such as "Al-Nass" , "Al-Tayyed."

-**Religious sources and books** on "tawil" in order to decipher the symbols.

I found that the most simple and ordinary words contain religious meanings and symbols that lead to another, batini, reading of the qasida which differs entirely from the parallel thahiri one.

Although this thesis lays emphasis on the „tawil" approach, the batini approach does not forgo the use of modern critical and analytical tools. We discover that the poet Tamim wavers between tradition and modernity. From a stylistic viewpoint – he draws upon desert culture, embellishes it with metaphors and with original similes of motion and sense, and infuses it with color, sound and poetic images. From a structural viewpoint – in spite of his standard Orjouza that closes with half a verse the smooth continuous flow of the verses give the qasida poetic novelty, such as when the poet links the first verse with the tenth one by means of a conjunctive term. We find that he is innovative both in style and structure, as well as in poetic images. Sometimes he combines meanings at the end of a verse with the beginning of the next verse, and this is done for a chain of verses of this kind. The result is that the verses allow structurally for a double reading: we read the beginning of a verse till its end in order to understand the meaning, but when we read the end of this same verse with the beginning of the next one, the meanings and implications change. This play with structure gives the text the added quality of integration between style, structure and meaning. In my opinion, this is a new phenomenon in poetry of that period, and a deviation from the traditional model so prevalent in the construction a standard qasida.

(3) Chapter III: Fatimid Qasidas of Various Periods

This chapter deals with qasidas composed in different periods of the Fatimid state. The origins of the poets vary from its center in Morocco (Ibn Hani and al-Andalusi) to its center in Egypt (Tamim bin al-Mu'az ….), after the state had consolidated its political basis and began its da'wa dissemination (Al-Moayyad Fi Al-Deen), and during the

period of its fall and its domination by the ministers (O`mara Al-Yamani) . The reference here is to qasidas of poets that have various affiliations with the Fatimid faith, affiliations that are disputed and sometimes even doubted. There are qasidas in which their tahiri lexicon contains expressions, motifs, similes and metaphors that do not appear in the Arab poetry lexicon before the Fatimids, and qasidas that combine a simple poetic lexicon with a religious-allegorical lexicon, causing Sunni historians and others not familiar with Fatimid religious terms to accuse these poets of heresy and to exclude their poems even from history books and translations. I chose to examine the meaning of the religious motifs in Fatimid qasidas among poets of various geographical locations and of different religious beliefs in order to see whether there were any differences in the "tawil" meanings of these motifs, and also to see whether their use has changed during the history of the Fatimid state in relation to geographical location. My aim here was to give support to the thesis proposal, which is to read the Fatimid qasida from a new perspective. I did not explain the qasidas in full, but confined myself solely to an explanation of their motifs.

On the other hand, I made a complete "tawil" analysis of a sample qasida in order to prove that qasidas which openly use batini expressions and motifs indicate the possibility of a "tawil" interpretation. This qasida is, in my opinion, a model for the treatment of other qasidas of this kind, since an analysis of all the verses of all the qasidas would require a considerable amount of research work. I therefore confined myself to indicating the new concepts that "tawil" interpretation offers for motifs in Fatimid qasidas, with the aim of emphasizing that my theory is not limited only to a number of qasidas, and in order to establish the idea through expanding the research paradigm.

This part of the thesis proves that limiting ourselves to a tahiri level of reading leaves the poem without any clear meaning and forces us to investigate, inquire and become frustrated. Yaa`lawi says in this regard: "There are many obscure parts that still exist in this poem, and the intentions of the poet remain vague in a large number of verses. We are in need as are Al-Shaikh Al-Fadel and Zahed A`li for "tawil", for assumptions and speculations. It is interesting that just where we expected to find difficulties or obscurities – on the religious aspect of this trend – we were not forced to work too hard because the fundamental suppositions of Ismaili Shi"a were clear to us after reading the

books of Qadi Na‘‘aman and of Kermani[1] However, Yaa`lawi referred only to the "tawil" interpretation of explicit expressions such as haj and ka‘‘aba, and did not give any importance to words that bore batini meanings and changed the reading of the qasida, such as"Al-Mostnar– "

"Shams" and what it symbolizes, "Al-Maa`dan" and the "tawil" of the word, and so on. For this reason, the reading of raises assumptions that are not conclusive and do not allow for the "tawil" option that is raised here in order to provide the intended meaning.

After an analysis of the sample qasida, the thesis refers to three types of religious motifs that appear again and again among various poets:

- -Secular motifs that appear in Arabic poetry. But those that appear in these qasidas violate the borders of the Arabic lexicon and adopt the Fatimid religious lexicon that changes the meanings of the verses. For example: haj, light, fast, prayer, thanks, and praise. The ordinary reader does not know the hidden "tawil" meanings of these words, and thus is barred from understanding them, finding it difficult to remove the obscurities from the verses of the poem. These Fatimid concepts give the qasida a new aspect and a double meaning.
- -Religious motifs such as inspiration , royalty (Al-A`rsh) , angels, throne (Al-Korsi).
- -Fatimid motifs such as "Hojjat Allah", "Yad Allah", "Wajh Allah" and so on.

I proved how a "tawil" reading of the motifs repeatedly appearing in many qasidas changes the general meaning of the verses. For example, we see that the word haj is used as a totally different motif from its meaning in secular praise qasidas. The word haj has a hidden "tawil" meaning and a religious-allegorical dimension. The ordinary reader is liable to regard the simile that compares the Imam to the Ka'aba, and turns the journey to him into a pilgrimage (i.e. to perform the haj) as a kind of hyperbole or metaphor, while others will regard it as exaggeration and heresy, but for the learned reader who understands religious matters, this is clear as crystal.

I studied what was common among these poets who used the motif of pilgrimage (haj) to the Fatimid Imam, relying on the theory of Theodor Gaster regarding the genre of seasonal poetry and the celebration of the ceremonies of emptiness (Kenosis) and fullness (Plerosis) in the seasonal cultic rites. We may apply this theory here in order to

---

[1] Ibn Hani, al-Diwan, Introduction, p. 9.

understand the function of this cultic rite both in the lives of the poets and of the objects of their praise.

Broadening the range of this thesis, reading the qasidas in the "tawil" approach of religious and secular terms, finding batini meanings hidden behind the tahiri interpretation, and dealing with Fatimid motifs while applying the theory of "parable and referent", give the qasidas another dimension and a different reading that causes scientific literary research to review Fatimid qasidas once more. This thesis provides new tools and correct methods of reading for Fatimid poetry, and claims that these qasidas address more than one type of ready, each according tohis perception and views. In spite of the resemblance between Fatimid and Sufi poetry which can also be given double readings, Fatimid poetry is more diverse in its subjects and its "tawil" possibilities, and is not limited only to poems on divine love. Therefore we can regard the Fatimid poets as innovators who created this genre of texts that can be read according to the educational level of the reader and his perceptions. The text is not exhausted by its first reading but forces us to find substitutions or thematic parallels for the symbols in order to understand the intention behind the words.

(4) Chapter IV: Religious and Political Qasidas

The qasidas in this chapter differ from the previous ones by being neither for livelihood, praise or glory. These qasidas are religious and political speeches inviting people to adopt the Fatimid faith, and calling upon them to grant the birthright of the Caliphate to the Fatimids. But these qasidas cannot speak openly about the secret beliefs, and therefore make use of symbols that require "tawil", and hide the faith in order to protect the secrets of Fatimid religious thought. They utilize special Fatimid terms that not every reader can understand, going roundabout their meanings and leaving the overt tahiri aspect for the ordinary listener while recounting the hidden aspect of the poem to the learned Fatimid listener who understands religious matters.

The qasidas in this part of the thesis are different in style, structure and subject matter. They lack poetic illustrations but are filled with Fatimid expressions. They make use of internal rhyme between the first and second parts of the verse, and use changes in rhyme and rhyming syllables from one verse to another, as well as changes in the structure of the poem. In the classical qasida, the structure of the poem is retained throughout the qasida, while the religious and educational qasida breaks down this structure by means of stereotypical qasidas which make use of inter rhyme that change from one section to another. The division into sections helps to understand the meaning

of the poem, because every two (or more) verses deal with one idea that ends with the conclusion of the section, and not with the end of the verse.

The breakdown of the standard structure of the classical qasida is not meant to demonstrate poetic superiority or to create a poetic innovation. The variety in the rhyme scheme is intended to give the poet the scope for wider expression. In this way he is not restricted by the choice of words in accordance with the fixed rhyme but in accordance with definitive religious meaning. The religious and educational poem is very much in need of this kind of freedom.

We can therefore divide the didactic qasidas into two types:

-Those that cast doubt on other beliefs, and those that are open to all readers.

-Those that pour the faith into a poetic structure for learned readers such as the poetry of the various da'was (preachers).

The Fatimids composed religious poetry for two different purposes and for two kinds of readers:

-The first purpose was strategic and organizational – the acquisition of additional responsive readers to bring more people into the Fatimid da'wa. The qasidas were composed for the non-Fatimid reader in order to cast doubt on his beliefs and views, and to invite him to believe in the hidden and not only in the revealed truths.

-The second purpose was didactic for the learned reader who enters the popular seminaries for religious study (majlis al-hikma) in order to learn the fundamentals of da'wa and the principles of hidden truth. The faith is explained to him by means of a rhymed poem to make it easy to learn by heart. These religious qasidas acquire their proper dimension through encounter with various types of readers. The reader therefore plays an active role in generating the text. According to theories of communication and influence, the Fatimid qasidas have a unique quality that distinguishes them from other Arabic poetry, since the new dimensions that the learned reader adds to the text exist secretly within the words, and are recognized only by those familiar with the Ismaili faith. For the average reader, these qasidas are enigmatic riddles that he finds it difficult to decipher.

Innovation of this chapter of the thesis towards scientific research:

- Integration between the qasidas and religious sources: First of all there is presentation from a non-Fatimid viewpoint by means of Fatimid qasidas that cast doubt on the tahiri content of other faiths. At the next stage, the thesis attempts to find the Fatimid answer to what had been cast in doubt by means of qasidas that speak about the principles of the faith. The thesis relies upon various sources in order to explain the obscurities in the poems, since it is not possible to understand them fully without material that will clarify the intentions behind the Fatimid terms and perceptions. For example: "Al-Adwar and Al-Akwar", "Al-Hoddod", "Al-Tayyed".;Al-Fatq and Al-Ratq,"Al-Faskh and Al-Raskh, Al-Ommahat and so on.
- The thesis follows a new path in dealing with the narrative poems about prophets. The qasidas are based upon religious interpositions in order to clarify special Fatimid principles such as "Al-A`hd" (the oath), "Al-Nass" (letter of inheritance for the heir), "Al-Imamah" (obligation to recognize the Imam, which is a fundamental principle of the Fatimid faith, and an important aspect of the "Al- doctrine "loyalty to the Imam"), "Al-Tayyed". (divine providence). In fact the narrative poems about the prophets are brought as an historical exemplification in order to provide a religious and scientific example accompanied by proofs of the truth of Fatimid thought and principles. Al-Qadi al-Noa`man claims that this type of didactic qasidas is a kind of poetic disputation in which the poet, who supports a particular religious and political principle, responds to his opponents. He uses convincing opinions and proofs, and refers to religious-historical sources in order to defend his principle.

From this we conclude that these didactic Orjouza which are dependent upon religious studies, are merely political discussions that are intended to establish the political ideology associated with religious beliefs. For this reason there was reliance upon the religious interpositions with the stories about the prophets, because this was the opening to explain important Fatimid issues and principles. For example, the story of Joseph the son of Jacob exemplifies the Fatimid principle of "Al-Nass" that historically reflects the "Yawm G`adeer Khom' – the day on which Muhammad transmitted the hidden secrets to Ali bin Abi Taleb and declared explicitly that he would bear the hidden information as well as the Imams who followed after him, and that they would in turn declare who would have the right to receive them. We learn from this that the stories about the prophets in rhymed verse were not meant only to tell or document a historical event – they are mentioned in order to serve a religious purpose, which is to establish the recurrence of prophecy and Imamism. There is no issue that occupies a

more central place in Ismaili works of interpretation than the Imamist and prophecy doctrine and the obligation to disseminate it in the world.[2] The political aim of the highest level which derives from the religious aim was to rule over an Islamic state (to remove the Abbasids and Umayyads from power) based upon their religious right to be the Caliphs after the Prophet and Ali bin Abu Taleb.

The story about "Adam", besides explaining the creation of the world, clarifies two important matters:

The first is the oath "Al-A`hd" that is imposed upon the learned reader not to reveal the hidden secrets. The connection between this oath and the oath of Adam to God, which is passed down from generation to generation among the Imams who lived "Dawr al-Satr" and later passed to the Imams who lived before the creation of Adam from the light of Allah, such as al-Imam al-Sadeq and al-Wassi A`li- all this teaches us about the educational strategy that was intended to strengthen the Ismaili-Fatimid organization both religiously and politically. The ideas that were inserted into the didactic qasidas were meant to establish the da'wa and the state at one and the same time.

The second is the sequence of generations (Al-Adwar and al- Akwar) down to the Fatimid Caliphs. This successive sequence gave them the religious and historical right to rule the Muslim world and the Caliphate. This also applied to the story of Moses which explained and strengthened the idea of divine providence"Al-Tayyed. ."

The "tawil" for the stories about the prophets was also intended as response to those who only believed in the tahiri and not the batini aspect, and to point out the weakness of his faith and opinions. The "tawil" performed for the stories about the prophets in particular exonerated them from doubt, betrayal and heresy. The important idea that is derived from this educational work is that the stories of the prophets accuse them of deviating from the true path, but the batini aspect of the stories testifies to their purity and the sacrifice they made. These stories serve as proof for the religious sayings and political ideas, and create a comparison that emphasizes the points of resemblance among the prophets, and provides a legal basis for all that happened to them and all the ways in which they coped.

The insertion of the religious text about Miriam is meant to explain one of the beliefs about the lives of the Fatimids that were not composed or invented in their time, but

---

[2] Meir M. Bar-Asher. Davar davoor a'l Ofnav." Fundamentals of Early Ismaili-Fatimid Interpretations of the Quran". (Hebrew University of Jerusalem, 2007), p. 317.

was long since part of the accepted and well-known religious works. The "tawil" of the verses in the sura about Miriam were intended to explain the Ismaili-Fatimid hierarchy, the gradual rise in level up to Imamism or up to prophecy. Allah is He who determines who will be used as proof of His existence (Hojja) and who will be the preacher (Da`ai), and these men studied and rose up to the level permitted to them. Afterwards they transmitted their knowledge to one of their descendants. This was an important matter since this is what Zechariah did when he imposed the pledge upon Miriam, but searched among his descendants for someone who would continue in his path, and this was Yahya. Miriam and Yahya together transmitted the knowledge and imposed the oath on the Messiah through immersion (in water / hidden knowledge) in order to continue their path, but the support from God was strong in his case and Allah chose him to be his spokesman, his prophet.

This idea, formulated in the poem, helps to understand the connection between the Fatimids and other religions, sects, and religious trends. The "tawil" interpretation of the qasidas removes doubts from our hearts as ordinary readers regarding the essential connection, resemblance and difference between the Fatimids and Christianity, for example. We find certain points of coincidence and difference which we cannot understand without "tawil". For the Fatimids the cross is a symbol for spiritual knowledge that contains the lives of batini souls. From this we learn that they do not only perform "tawil" for the Quran, but also for the words of the Messiah. When he says that whoever wishes for eternal life should carry the cross and follow him, he is actually saying that whoever wants eternal life must ask for spiritual knowledge.

(5) Chapter V: The Philosophy of the Fatimid Faith

The qasidas in this chapter differ from the other ones in being composed by the da'was (preachers), who were more interested in meanings than in poetic images, expressions and style, and therefore each verse had a double rhyme because of the internal rhymes, and metaphors and stylish rhetoric are not used.

The qasidas examine a number of things such as the principle of the creation of the world. According to the Fatimids, the world was constituted in two ways: through formation and through creation. Formation was the spiritual aspect (Al-Ebdaa`) and creation was the material aspect (Al-Khlq). Three other terms that are important for the Fatimids are: Tawheed , Tanzeeh and Tajreed؛ Al-Wahed , the letters kaf and nun, the numbers, the three creations: the logos (Al-Aqel) , the soul (Al-Nafs), and primal

matter (Al-Hayoola) , and the seven borders Al-Hoddod al-Saba`a . The Tawheed (unity of God) is one of the conditions of faith, and the believer must recognize the Creator of the creations that He created. This explains the long way the learned person "Mustajeeb" must pass through in search of the hidden knowledge.

So far, this thesis has managed to collect all the various parts and to link the first and last part together. We thus learnt about the travels of the poet in the desert (i.e. the search for hidden knowledge) and the difficulties of the journey which are the complicated matters that he must decipher before the batini aspects are revealed to him.

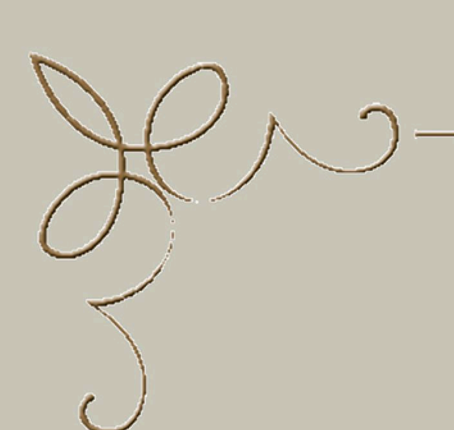
It was not possible to evade conducting another comparison. The thesis dealt with qasidas concerning responses to those who do not agree with Fatimid principles, and chose one qasida as a model to provide an answer to someone who believed in dualism and in a holy trinity. This was done in order to close another circle that the thesis had opened – the connection between the Fatimids and other religions – by making a comparison between Fatimids and Christians, since the poets make frequent use in their poems of the word "Messiah" as an epithet for their Imam, and of the word "cherubs" which is taken from the Torah.

While I relied on various "tawil" methods for the earlier parts of the thesis, I made use of an analysis of these qasidas based upon the theory of parable and referent. The "tawil" method is based on similes: water is a simile for belief, earth is a simile for believers, and so on. This thesis, on the other hand, makes use of the symbol in a different way, such as the allegorical structure in literature in which the simile and the object of the simile are identical. According to this approach, the "Nateq " is the same as "Al-Aqel Al-Awal" and both of them have the same definition, the first being perceived as "Katheef" and the second as "Lateef". The allegorical structure here attains the level of a complete structure of symbols because the object of the simile is not familiar to the ordinary reader in its religious dimension "Al-Aqel Al-Awal" in its religious dimension is the first creation, while the "Nateq" is its parable. We see here a reversal in the use of similes. While in the first part of the thesis we dealt with earthbound objects – haj, stone, water, earth – and with material subjects – face, hand, etc. in order to reach an understanding of the hidden religious subjects, in these qasidas we pass from the upper world – from religion and creation – in order to try to explain earthbound phenomena such as the connection between "Nateq" and what is beneath it. This may be interpreted as the link between "Al-Aqel Al-Awal" and "O`qul" which are of a lower rank, but which can be reached through spiritual support and divine light.

Although this material is offered only to specific readers, those who are learned and seek the hidden doctrine, the use of names changes between one da'wa (preacher) and another, between one author and another, perhaps because of differences between periods, interpreters, and da'wa authors, because of the "tawil" for different verses, or because of the differences in place in which each qasida is read. What interests us is that the changes in place and time or in titles do not influence the essential idea that is presented, and their aim is eventually the same.

The problems that I found in this chapter were the multiplicity of possible "tawils" for one word, and the ability to find more than one parallel, such as royalty and throne, for which I found many other parallels. The research question was: If the possibility for all "tawils" is open, which of them should we accept and which reject? In other words, the researcher must ask: "Which of these tawil interpretations is the correct and well-based one, and on which of them did the poets rely and only hint at them symbolically? Since the symbol is a repeated motif, I made use of the modern research method that deals with allegorical texts through substitution of the objective correlative. I had to search for the objective correlative which I could substitute for the symbols so that the meanings would apply in all instances. In Fatimid poetry the meaning must be consistent for all the qasidas that deal with the same subject. If this were not so, we could not depend upon these qasidas to learn about the Fatimid faith. This method helped me to overcome differences and difficulties. I found that all the sources: Jaa`fa bin Mansoor al-Yaman, Kermani, Stern and others may have used different names but the intention remained the same. Perhaps the explanations changed but the aim was the same – to explain how the world was created and to stress the importance of the unity of God.

This chapter raises an important question: Are these qasidas the source of the prose texts that describes these beliefs? Did contemporary researchers of the faith make use of qasidas to compose their books about the faith? When Galeb Mostafa made use of Kermani as a source, he writes this in the margin of his book, as well as the many manuscripts that he quotes from, but I found the material that the qasidas of the da"was deal with only in religious qasidas such as in the book "Semt Al-Haqaeq" . This leads us to consider the importance of these qasidas as an authoritative source for Ismaili beliefs.








مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي (ج.م)
كلية أكاديمية للتربية

ص.ب. 124, باقة الغربية 30100, هاتف: 972-4-6286600, فاكس: 972-4-6383676
E-mail: qsama@qsm.ac.il Website: www.qsm.ac.il

الناشر: مكتبة كل شيء - حيفا



info@kul-shee.com
www.kul-shee.com